

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

L'INTERPRÉTATION

DE LA

DOCTRINE DE KANT

PAR

L'ÉCOLE DE MARBURG

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Présentée et soutenue

PAR

Alice STÉRIAD

PARIS (V^e)

V. GIARD & BRIÈRE

LIBRAIRES-ÉDITEURS

8, rue Soufflot et 12, rue Toullier

1913

THÈSE
POUR
LE DOCTORAT

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

L'INTERPRÉTATION

DE LA

DOCTRINE DE KANT

PAR

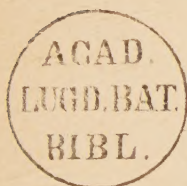
L'ÉCOLE DE MARBURG

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

Présentée et soutenue

PAR

Alice STÉRIAD



PARIS (V^e)

V. GIARD & BRIÈRE

LIBRAIRES-ÉDITEURS

8, rue Soufflot et 12, rue Toullier

1913



Digitized by the Internet Archive
in 2026

AVANT-PROPOS

Reprendre un thème kantien c'est, évidemment, s'exposer à répéter ce que, depuis un siècle, d'innombrables ouvrages ont proclamé, défendu, démontré. Depuis le fameux *Zurück auf Kant*, la philosophie, dans toutes ses branches, oscille autour de la critique de Kant comme sur son centre de gravité. Certes ! on a tout dit. Eh ! non, car on ne restera pas sans dire de choses nouvelles. C'est que Kant n'a pas légué un texte seulement, il a créé une méthode nouvelle, il a ouvert un chemin sur lequel se rencontrent les explorateurs de pays différents ; voilà pourquoi le nombre immense des ouvrages commentateurs de Kant n'en exclut pas toujours l'originalité.

Parmi ceux-là, certains ne sont point enchaînés servilement à la parole de Kant, mais sont animés de l'esprit kantien qui leur donne au besoin l'envolée nécessaire pour dépasser l'œuvre matérielle de Kant.

Et ce sera, certainement, le premier titre de gloire du philosophe de Königsberg que, en ayant trouvé les limites de la raison, perdues dans les brumes métaphysiques, il renversa les bornes étroites et rigides arrêtant l'élan, et lança l'esprit humain sur la piste du connaissable infini. Bien loin, avant, dans le chemin, l'héritier spirituel de Kant se reconnaît encore dans le vol de sa pensée, soutenu par le premier coup d'aile libérateur.

Voilà pourquoi nous avons cru que, si modeste fût-il, un ouvrage sur une philosophie kantienne aurait toujours

quelque intérêt, malgré la proclamation de nouvelles tendances en philosophie.

Ce qui nous fit choisir la théorie de l'école de Marburg parmi tant d'autres apparentées au criticisme transcendantal de Kant c'est que, tout en descendant en ligne directe de celui-ci, sa physionomie est tellement ferme, tellement moderne, qu'on y sent vibrer tout un siècle de travail et de progrès. L'école de Marburg procède de Kant, mais sa philosophie est nouvelle, et voilà ce que nous tâcherons de prouver par la suite

L'intention de ce travail n'est point d'embrasser la philosophie de Marburg dans toute sa richesse, dans toute sa largeur profonde, mais de saisir et d'exposer quelques-uns seulement de ses problèmes ; ceux-là nous intéresseront surtout qui, tout en s'attachant avec une piété touchante à l'esprit du maître, prouvent par leurs solutions nouvelles qu'ils ont puisé dans la source toujours vive, toujours renouvelée des sciences de la nature, ceux-là dont la force trahit une origine autrement puissante que celle d'un système historique, dont la fécondité porte le cachet des profondeurs éternellement créatrices de la pensée pure.

Pour cette raison, nous envisagerons la question sous deux points de vue :

1^o L'un sera consacré à la nouveauté de l'interprétation de Kant ;

2^o L'autre s'adressera à la construction originale de l'idéalisme de Marburg.

Nouveauté d'interprétation et nouveauté de construction étant étroitement enchevêtrées dans l'œuvre des Néo-kantiens, nous tâcherons de nous appuyer toujours sur Kant en ajoutant à la fin de chaque chapitre ce qui est spécial à la philosophie nouvelle, et nous donnerons des chapitres spéciaux aux problèmes dont l'indépendance et le progrès sont trop frappants.

Si la méthode d'exposition semble peut-être trop simpli-

fiée, en ne gardant strictement ni l'ordre de Kant ni les riches détails des ouvrages de M. Cohen, nous prions de prendre en considération que ces modestes pages ne visent pas directement à Kant, tant connu, tant discuté; que notre ambition n'est point dirigée vers des trouvailles nouvelles, mais qu'elle consiste à faire valoir l'originalité d'un autre, en tant que son œuvre et celle de ses adeptes marque une étape nouvelle dans l'évolution d'un problème éternel. Aussi serions-nous heureux si, par ce travail, nous avons contribué — si peu soit-il — à attirer l'attention sur cette partie précieuse de notre philosophie contemporaine, laissant à d'autres la tâche ardue d'y pénétrer plus profondément.

L'INTERPRÉTATION
DE LA
DOCTRINE DE KANT
PAR
L'ÉCOLE DE MARBURG

INTRODUCTION

Toute la philosophie allemande du dernier siècle est directement ou indirectement en rapport avec Kant. Qu'un seul système ait pu engendrer des conséquences aussi contradictoires que l'idéalisme de Fichte et le réalisme de Herbart, le psychologisme de Fries et le logisme de Hegel, le rationalisme de Hegel et le volontarisme de Schopenhauer et tant d'autres systèmes qui paraissent inconciliables entre eux, cela semble compromettant pour la philosophie critique et l'on conclut à une contradiction intrinsèque, mortelle peut-être pour cette philosophie. Alors les uns se mirent à en arracher la gangue réaliste, les autres s'en prirent aux rêves idéalistes, chacun croyant ainsi épurer, rendre le Maître unitaire. Mais les héritiers de Kant devinrent si unilatéraux et s'éloignèrent tellement de l'esprit sain du criticisme, qu'ils finirent par jeter un discrédit lamentable sur Kant et sur la philosophie en général. Il fut un temps où, en Allemagne — le pays des spéculations métaphysiques — on se gênait de s'avouer philosophe.

Les découvertes de R. Mayer, de Helmholtz et autres, contraires au mysticisme romantique, avaient fait revivre la tradition classique du xviii^e siècle dans les sciences exactes. Mais la révolte contre les spéculations outrées du romantisme, l'échec de leur idéalisme, aussi bien théorique que politique, lança le jeune positivisme dans le matérialisme, et c'est ainsi que vers 1850, Moleschott, Büchner, Vogt, et un peu plus tard Strauss prirent la parole dans le pays de Kant. A en juger d'après les succès populaires de Hæckel, leur influence durerait encore, mais, aussi difficiles et osées que soient les délimitations dans l'évolution de la pensée humaine, nous croyons pouvoir affirmer qu'aussitôt après les premiers feux du matérialisme, presque en même temps, se fit un retour puissant vers l'idéalisme.

Pour échapper au matérialisme myope d'un côté, au romantisme rêveur de l'autre, le nouvel esprit philosophique chercha refuge chez Kant, dans son criticisme, tel qu'il se trouvait dans son œuvre et non dans celle de ses interprètes. Comme un cri du cœur, le « *Zurück auf Kant* » fut poussé par une pléiade d'hommes comme Zeller, K. Fischer, Lange, Drobisch, Otto Liebmann, et l'Allemagne en retentit.

Il est intéressant de remarquer que la France avait devancé ce courant dans l'œuvre de Cournot et de Renouvier ; l'un, en véritable mathématicien, ne perdant jamais de vue les principes de la raison, la portée philosophique de sa science ; l'autre, en vrai philosophe classique, fondant ses spéculations sur les sciences exactes. Dans un temps où le positivisme régnait en France, où surtout on jurait au nom de Mill et de Spencer, où l'on attendait le dernier mot de la vérité de l'empirisme, de l'évolutionisme, Renouvier se faisait tâche de faire renaître Kant en France, « puisque », se plaint-il dans la préface des *Essais de critique générale* (éd. 1^{er}), « Kant n'a pas été compris en Allemagne ».

L'intérêt une fois réveillé, bientôt la philosophie kantienne prit un élan irrésistible, et ce qui la distingue surtout de son

ainée, c'est qu'à la place d'une interprétation fantaisiste, on fit de la philologie kantienne pour mieux comprendre la philosophie. La querelle Kuno Fischer-Trendelenburg éclata sur ce chapitre, et la façon dont elle enflamma tous ceux qui s'intéressaient à la philosophie en Allemagne, est un exemple éloquent de l'intérêt intense voué à Kant. Mais cette fameuse querelle nous ouvre des perspectives aussi sur le point de vue dont Kant est envisagé, et nous y constatons avec regret que les lunettes des devanciers ont été gardées. Car on croit trouver Kant surtout dans son esthétique transcendantale, tel que Schopenhauer l'avait proclamé ; le point d'attaque c'est toujours le « Ding an sich » comme au temps de l'ænesidème, et *l'a priori de Kant est discuté avec les psychologistes anglais !* En un mot, le problème tourne autour de la *subjectivité* des formes *a priori*, autour de leur *innéité*, ce qui, au fond, avoué comme chez Fries et chez Albert Lange, ou masqué comme chez les autres, est un idéalisme psychologique.

A cette discussion qui enrichit la littérature kantienne d'un nombre considérable de travaux (la bibliographie détaillée de M. Vaihinger dans son commentaire suffit pour nous en rendre compte), vint se mêler un jeune philosophe (à peine sorti de l'Université), dans un article intitulé : « *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* », paru dans la « *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* » (Bd. VII, p. 239-296).

Si on compare cet article à tant d'autres publiés en même temps, animés du même intérêt, tels que ceux de Bratuschek, Grapengiesser, Kym et autres, on est frappé par une largeur de conception qui, tout en embrassant le point en litige, la polémique de K. Fischer-Trendelenburg et la critique de cette dernière, ne se perd point en minuties fatigantes, mais attaque la question au cœur et avec une élégance frappante, éclaire d'un seul coup toute la situation, trahissant

une originalité timide encore, mais qui éclate à chaque page. C'est un article de Hermann Cohen.

Quand on lit son dernier ouvrage, l'*Esthétique*, publié au mois de février 1912, qu'on le compare à ce premier essai de jeunesse, on est surpris de trouver, dès le début, chez ce penseur, des idées tellement mûries qu'elles lui font honneur encore dans ses œuvres de maturité. Deux surtout sont étonnantes à ce point de vue : 1° l'idée de la méthode transcendante dans toute sa précision, et 2° les opinions de M. Cohen sur la manière de faire l'histoire de la philosophie, idées que nous développerons en temps. M. Cohen est resté le même dans ses idées fondamentales après quarante-quatre ans d'une productivité remarquable ; aussi, en lisant son premier article, on a l'intuition d'une pensée nouvelle, de la vraie voie qui conduira « *Zurück auf Kant* ».

Une année plus tard apparut un livre révolutionnaire au point de vue criticisme : *Kant's Theorie der Erfahrung* (Berlin, 1871). Un ouvrage qui faisait prendre à Kant sa revanche, non sur tous ses adversaires seulement, ce qui était moins difficile, mais sur ses partisans trop empressés à la correction. Ce livre apporte une solution nouvelle à la question de *l'a priori* ; il avait trouvé le *moyen positif* de rendre Kant unitaire, sans le mutiler, sans le rendre unilatéral, il avait saisi la continuité où les autres n'avaient vu que des contradictions flagrantes, et tout cela pour avoir su élever son point de vue au-dessus des détails et avoir eu le tact philosophique de placer ce système dans son vrai milieu.

Mais ce sont là des questions qui nous conduisent au cœur même de notre travail, c'est pourquoi nous voulons passer au premier chapitre.

Les représentants de l'école de Marburg sont : MM. Cohen, Natorp, Cassirer, Stammler, Staudinger, A. Stadler, K. Vorländer, Auffarth, Gørland ; et plus d'un jeune penseur en

Allemagne, en Russie et en Espagne propage les idées du chef de l'école.

Ce travail ne traitera que des ouvrages de M. Cohen, et de ceux de M. Natorp, là où son opinion diverge, car ce que nous tenterons ici est surtout de mettre en évidence la méthode de philosopher de l'école de Marburg, qui est la même chez tous les représentants et qui a eu l'admirable avantage de permettre aux disciples un développement souvent tout à fait indépendant de la parole du maître, bien que dans son esprit (1).

1. Nous avons employé pour les citations de *la Critique de la raison pure* l'édition de K. Kehrbach publiée chez Reclam, et la traduction de Tremesaygues et Pacaud.

Pour les ouvrages de l'école de Marburg, nous avons consulté surtout les dernières éditions.

I

POSITION HISTORIQUE DE KANT

La manière d'envisager le cours de la pensée humaine est bien différente chez les historiens. Si nous nous en rapportons spécialement à la philosophie kantienne nous osons dire, malgré nos modestes connaissances bibliographiques, que la plupart des interprètes et historiens rattachent Kant directement à Hume. Ils fondent leur croyance sur le propre aveu de Kant qui dit avoir été réveillé du sommeil dogmatique par l'empiriste anglais. La place historique de Kant est donc — *ad majorem Kanti gloriam* — à les en croire, dans la lignée du sensualisme anglais : Locke, Barkley, Hume. Certes, ils ne purent méconnaître la parenté de la philosophie critique avec la philosophie de Descartes et de Leibniz, car la solution donnée par Kant au problème posé par Hume, est bien rationaliste, mais son cadre historique n'en demeure pas moins la philosophie anglaise.

Il y a une autre manière encore de saisir les fils qui lient une philosophie au passé ; elle respecte bien l'aveu d'un auteur mais se fie davantage à la vérité impersonnelle que trahit son œuvre et, comptant sur la justesse de la perspective historique dont le temps a rectifié toute oscillation subjective, hasarde le principe qui date de Kant d'ailleurs, que

la postérité connaît mieux un auteur qu'il ne s'est connu lui-même.

Les philosophes de Marburg professent cette dernière théorie tout en défendant les droits de la philologie et en usant de ses moyens avec une maîtrise de spécialistes. Dans l'article déjà cité, ainsi que dès les premières pages de *Kant's Theorie der Erfahrung*, M. Cohen exprime sa pensée là-dessus :

« L'existence historique d'une personnalité ne se confond pas avec son activité et sa volonté personnelles. C'est pourquoi la compréhension historique suppose (*das Geschichtliche Begreifen erschleicht*) le principe que chaque individu appartient à une série (historique) d'une manière autrement puissante que lui-même ne peut le concevoir.

Nous pénétrons seulement une personnalité historique (*eine historische Erscheinung*) quand nous la saisissons dans ces affinités qui, pour elle-même, doivent demeurer cachées. La tâche idéale de l'histoire est de trouver la connexion historique (*Zusammenhang*) que la personnalité individuelle, en tant qu'isolée, si puissante soit-elle, ne peut que refléter sans toutefois s'en rendre compte elle-même d'une manière consciente » (*Kant's Theorie der Erfahrung*, 2^e éd., p. 2-3).

Ce que M. Cohen se propose donc avant tout, c'est de poser Kant dans le lieu philosophique convenable, et il se voit contraint à le placer dans un autre cadre que celui qui est fourni par la tradition.

Il y a dans Kant deux éléments distincts, aussi importants l'un que l'autre, quoique apparemment inconciliables : le rationalisme et l'empirisme,

L'école de Marburg rattache Kant rationaliste à Leibniz et Descartes, et elle fait remonter sa parenté jusqu'à Platon. L'*a priori*, en tant que métaphysique, n'est qu'une continuation du « *Cogito* » et de l'« *Intellectus ipse* », il n'est que leur développement dans le vrai sens méthodique que Descartes et Leibniz n'ont pu poursuivre, arrêtés par des

considérations psychologiques et métaphysiques. Comme nous le verrons par la suite, cette parenté mène à de très intéressantes trouvailles historiques, et surtout à une unité imposante de la pensée humaine, dans la mesure où elle fut et sera pensée de la science.

Ce qui pourtant met encore mieux en relief l'interprétation de Marburg dans toute son originalité, c'est la généalogie de Kant empiriste. On a trop longtemps accordé la palme de l'empirisme, dans la mesure où on la considère comme philosophie de l'expérience, à F. Bacon et à la philosophie anglaise qui se réclame de lui. Hobbes et Locke se laissent encore influencer par Descartes et la science de leur temps, aussi n'est-ce point par ce côté qu'ils appartiennent à l'empirisme, car ce qui les consacre tels c'est leur fondement sensualiste. Barkley et Hume sont, au contraire, les dignes représentants de ce courant ; aussi, un geste qui les caractérise est celui d'avoir exclu méthodiquement la science positive, qui, à leur avis, ne saurait qu'embrouiller la recherche philosophique.

Leur critère c'est le bon sens, le garant de la vérité c'est la sensation. L'empirisme kantien serait-il de cette famille ? Les historiens de la philosophie ont longtemps ignoré deux noms dont ils croyaient la place marquée exclusivement dans l'histoire des sciences mathématico-physiques : *Kepler* et *Galilei*. Ces deux hommes de la Renaissance sont, à leur avis, les fondateurs des sciences modernes, mais le mérite d'avoir systématisé les concepts nouveaux, d'avoir fait la philosophie de cette nouvelle science revient à Bacon. M. Paul Natorp s'oppose énergiquement à cette vue injuste et, tout en reconnaissant à Bacon le rôle de vulgarisateur des sciences, il réclame pour Galilei la gloire d'avoir non seulement créé avec Kepler la science moderne, en trouvant des concepts fondamentaux nouveaux, mais encore d'avoir pleinement reconnu leur valeur méthodique. C'est ce moment éminemment philosophique qui, d'après M. Natorp, carac-

térise Galilée et fait sa suprême importance ; qui fait de lui le créateur d'une méthode, de *la méthode empirique*.

L'empirisme de ces hommes de la Renaissance n'est point celui de la simple observation de la nature, de l'induction dépourvue de tout fondement rationnel, car leur *expérience* est avant tout l'« *hypothèse* » et n'est qu'ensuite la vérification par les sens. La vérité, qui est le but des recherches scientifiques, ne nous est pas donnée par les sens, mais chaque intellect la connaît par lui-même. Quand nous questionnons la nature et que ses réponses nous parviennent par les sens, ce n'en est pas moins la raison qui a dirigé et fondé notre expérience. C'est en ce sens seulement que l'école de Marburg retrouve l'expérience chez Kant. Il aura été réveillé par Hume du sommeil dogmatique, il lui devra son scepticisme transitoire qui le conduit à sa position critique, il tiendra assurément des Anglais l'exagération parfois salutaire du sensualisme qu'il oppose au rationalisme outré des Wolfiens, mais son empirisme, en tant que méthode, en tant que valeur philosophique, est apparenté à une autre famille de penseurs, à celle qui a été fondée par Platon et qui s'est renouvelée dans les représentants de la Renaissance scientifique et philosophique.

Une fois Kant placé dans cette lignée de prédécesseurs, son œuvre ne présente plus une contradiction intérieure. Son empirisme n'est plus une inconséquence, son rationalisme n'est plus un préjugé ancien, l'unité de ces deux faces est enfin réalisée dans *le concept de l'expérience*, tel que Newton, dont l'œuvre représente la quintessence de la Renaissance scientifique, le lui avait légué. Une fois cette position prise, tout s'éclaire dans la doctrine de Kant. Sujet et objet, forme et matière, raison et sens ne sont plus des termes absolument contradictoires, mais leur opposition n'est que relative au concept méthodiquement supérieur de *l'expérience*, de *la connaissance*.

Si donc cette « connaissance » de Kant ne vise que la

connaissance de la science, si la question centrale de la critique : « *Comment sont possibles les jugements synthétiques a priori ?* » ne s'applique qu'aux jugements des sciences et non pas à ceux de la conscience naïve, alors la solution par l'*a priori* ne risque plus d'être une métaphysique mythologique ou un idéalisme qui mène au solipsisme, mais elle recouvre son sens originaire, son sens platonicien de méthode analytique qui, dans la Renaissance, est ressuscitée sous forme d'hypothèse et devient, en langage kantien : *la méthode transcendante*.

On comprend enfin que l'analyse de la conscience signifie, chez Kant, l'analyse de la connaissance objective et non pas du processus subjectif, biológico-psychologique, que l'*a priori* cherché n'est point un élément psychologique irréductible, mais un dernier fondement logique, qu'en un mot le problème de Kant diffère *toto coelo* de celui qui préoccupe les philosophes anglais. D'ailleurs, tant que ceux-ci ne font que de la psychologie, ils sont parfaitement conciliables avec Kant, dont la préface de la 2^e édition de *la Critique de la raison pure* distingue deux points de vue également justifiés pour étudier la « connaissance » ; ce n'est que la confusion des points de vue qui peut être dangereuse. Or, c'est le cas des psychologues qui se mêlent de la théorie de la connaissance, qui essaient de donner une solution avec leurs moyens psychologiques. Voir l'œuvre de Kant de leurs yeux, ce serait la déformer complètement et en faire un faisceau de contradictions et de compromis. On en avait presque pris l'habitude quand apparut le livre de M. Cohen : *Kant's Theorie der Erfahrung*, qui mérite d'être cité comme un livre classique. Nous verrons par la suite toute la richesse d'idées nouvelles qu'apporta ce livre, mais nous nous permettons d'anticiper la première conséquence systématique qui découle de ce changement historique, pour ainsi dire, de la philosophie critique, conséquence qui demeure comme la note fondamentale de l'école de Marburg

et qui donna la clef du sanctuaire kantien : *l'a priori est une méthode*. Et si Hermann Cohen a bien mérité de la philosophie pour plus d'un service qu'il lui rendit, son plus beau titre de gloire restera d'avoir sauvé *la méthode* de Kant.

II

LA MÉTHODE TRANSCENDANTALE

Il y a peu ou il n'y a point d'interprètes kantien qui n'aient parlé du « transcendantal », et notre idée d'ériger Cohen en sauveur de la méthode transcendantale semble peut-être naïve. Si nous avons osé la présenter, c'est qu'elle est pourtant fondée sur un raisonnement.

Tous parlaient d'une philosophie transcendantale, d'une déduction transcendantale des formes *a priori*, d'une action kopernicienne de Kant qui consista, selon son propre aveu, à intervertir la méthode qui, avant lui, était habituelle, mais tout cela n'empêcha point le « Ding an Sich » et l'esthétique transcendantale de demeurer le point central de l'étude kantienne ; et l'on n'en parla pas moins de matière « donnée » par les sens et d'un *a priori* inné, organe, moule, préformation, etc. ; l'idée d'un « système » de catégories n'en sembla pas moins un préjugé moyenâgeux ; on ne cessa pas pour cela de reprocher à Kant d'avoir manqué d'unité dans son système des trois critiques, pour avoir accepté dans la morale ce que la *Critique de la raison pure* avait combattu ; en un mot, cela ne mit pas fin à toutes ces interprétations qui, par leur position, prouvent que « transcendantal » fut un mot pour caractériser l'innovation de Kant, un mot dont le sens fut peut-être saisi dans quelques problèmes partiels, mais dont la portée générale — et c'est là que réside toute la grandeur

de Kant — demeura cachée jusqu'au moment où Hermann Cohen la découvrit et la donna au monde philosophique comme : *méthode transcendante*.

Kant n'a pas nommé sa méthode « transcendante », mais il parle d'une « Veränderte Methode der Denkungsart » en vertu de laquelle on ne connaissait *a priori* que ce que l'on a mis soi-même dans les choses (Préface de la 2^e éd., *Critique de la Raison pure*, p. 18). Il constatait que par cette méthode était née la science après des siècles de tâtonnement dans l'obscurité. Car la lumière se fit quand les savants comprirent « que la raison ne saisit que ce qu'elle produit elle-même, qu'elle doit prendre les devants avec ses principes... et obliger la nature à répondre à ses questions, mais non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qu'il plaît au maître, mais, au contraire, comme un juge en fonction » (V. Préface, 2^e éd.).

Animé du désir de ramener la métaphysique, elle aussi, sur « le chemin royal » et « sûr » de la science, il veut une « méthode nouvelle » pour la philosophie, celle qui, à l'instar de la méthode Kopernicienne, fait dépendre les objets des principes de la connaissance et non inversement. Mais n'est-ce pas là l'idéalisme de ses prédécesseurs, de Descartes et de Leibniz ? N'ont-ils pas fondé la connaissance sur des principes *a priori* en luttant contre les droits des sens ? C'est précisément ici qu'il faut saisir la nuance qui distingue Kant de ses prédécesseurs et qui lui valut sa place parmi les plus grands.

Descartes et Leibniz surtout, en conflit avec les matérialistes et les sensualistes, avaient accentué dans l'*a priori* le côté subjectif, l'innéité, l'originaire (*das Ursprüngliche*). L'*a priori* était pour eux, avant tout *intellectus ipse*.

Kant, lui-même, garda ce point de vue dans ses œuvres précritiques et assez visiblement encore dans la 1^{re} édition de *la Critique de la raison pure*. Ce qui donne une physiologie nouvelle, frappante et différente à la 2^e édition,

c'est la nouvelle manière d'envisager* l'*a priori* (et toute l'œuvre d'ailleurs). Comme *les Idées innées* de Descartes comme l'*Intellectus ipse* de Leibniz, son *a priori*, déduit métaphysiquement, c'est-à-dire par analyse de la conscience, tel qu'il l'avait déduit dans la 1^{re} édition, ne sait se légitimer que par son acte de naissance. L'*a priori* a beau être clair et distinct, sa généralité et sa nécessité n'en furent pas moins attaquées depuis Locke jusqu'à Mill. Tout autrement se présente l'*a priori* dans la 2^e édition, où une déduction transcendante (appelée « explication » dans l'esthétique transcendante), vient s'ajouter à l'étude « métaphysique ».

« J'entends », dit-il, par élucidation transcendante, l'explication d'un concept, en tant que principe, qui rend compréhensible la possibilité d'autres connaissances synthétiques *a priori* (*Esthétique transcendante*, sect. I, § 3). Et plus loin, dans la *Logique* : « la déduction transcendante de tous les concepts *a priori* a comme principe... qu'ils (les *a priori*) doivent être reconnus comme conditions de l'expérience... ces concepts sont nécessaires précisément parce qu'ils fournissent la raison objective pour la possibilité de l'expérience » (*Analytique transcendante*, chap. II, sect. I, § 14).

Ces deux passages, auxquels on en pourrait ajouter un grand nombre d'autres, suffisent pour nous faire comprendre le rôle de la déduction transcendante. La noblesse de son origine ne justifie plus l'*a priori* ; fût-il idée platonicienne, idée innée, vérité de raison ou forme de connaissance, il doit rendre compte de ses droits par le travail qu'il accomplit. Sa mesure n'est plus la clarté et la distinction, ni même sa généralité et son universalité, *mais bien sa compétence à rendre possible l'expérience*. Ce « transcendental » n'est donc pas une simple qualité de l'*a priori*, mais un nouveau procédé de la raison dans son emploi de l'*a priori*. C'est la méthode par laquelle l'*a priori* lui-même est justifié.

Cette méthode transcendantale consiste :

1^o A transformer — contre tout sensualisme — le fait sûr et certain de l'expérience *en problème* ;

2^o A faire, contre tout idéalisme dogmatique, de ce même problème (la possibilité de l'expérience) la mesure pour la valeur des conditions *a priori* qui le résolvent.

L'école de Marburg croit saisir le moment solennel du criticisme dans l'acte par lequel il rend relatifs non seulement la connaissance, mais ses fondements eux-mêmes ; sa consolidation devient ainsi réciproque ; l'autorité de tout « absolu » est brisée ; la loi elle-même est contrainte à se justifier.

De pareils moments, décisifs pour la marche progressive de la pensée humaine, ne peuvent être l'invention fortuite d'un seul génie ; ce sont là des révélations de la vérité une et éternelle qui, en dépit des profondes discordes semées par l'erreur, unit à travers les âges, dans une même phrase lumineuse, les quelques mots immortels que halbutia la raison humaine.

Voilà pourquoi M. Cohen n'hésite pas à prêter à Platon le langage de Kant, ce qui lui attira des plaisanteries allant jusqu'au reproche : tel que celui d'étendre l'influence de Kant jusqu'à faire un kantien du vieux Platon ! Reste à se demander si le rapport inversement présenté ne serait plus exact, et si ce n'est pas une géniale intuition de la philosophie platonicienne qui mit M. Cohen sur la piste de la méthode transcendantale ! Dès 1866, il prouve dans son travail *Die platonische Ideenlehre* paru dans la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, que sur ce sujet ses idées sont déjà arrêtées et bien claires. L'article cité plus haut et *Kant's Theorie der Erfahrung* parurent quatre et cinq ans plus tard, et ce serait évidemment un travail intéressant que celui qui montrerait quel fut le premier élément décisif pour Cohen. Mais serait-il possible au philosophe lui-même de fixer les limites des sources de lumière

qui éclairèrent, qui éveillèrent sa pensée ? Et nierons-nous à ce point la spontanéité de la pensée, jusqu'à vouloir calculer ses moments comme on calcule ceux d'un résultat mécanique ? Que Platon soit kantien, ou Kant platonicien, c'est indifférent au problème que présentera la philosophie de Cohen, car Platon et Kant ne sont que deux étapes d'une même vérité, et la philosophie doit avant tout poursuivre cette vérité même, indépendamment de ses représentants. Si Cohen, le cœur plein de lumière idéaliste, voit dans ses devanciers ce que des yeux de philologues se refusent à y découvrir, son œuvre attaquée de ce côté-là n'en demeure pas moins grande, même dans la partie consacrée aux études historiques, car l'histoire de la philosophie n'a-t-elle pas surtout un but systématique ?

Si nous jetons un coup d'œil rapide sur la philosophie de Platon, nous verrons peut-être que sa ressemblance avec celle du philosophe de Königsberg allant jusqu'à faire oublier plus de deux mille ans de progrès qui les sépare, n'est pas une exagération, mais qu'elle s'explique par une parenté de sang : le même idéalisme coule dans leurs veines.

Des mathématiciens comme Cantor, Hankel et autres, ont reconnu à Platon des mérites considérables en mathématique, tant pour des problèmes spéciaux que pour le développement général des mathématiques comme science ; ils confirmèrent ainsi la tradition qui fait de Platon le père de la méthode analytique. Les études modernes sur la philosophie platonicienne, parmi lesquelles celles de Marburg, sont extrêmement intéressantes et originales, cherchent leur point d'appui de ce côté, et non plus du côté mythologique dont l'importance avait été fondée par l'interprétation aristotélicienne de l'« idée », et qui discrédita pour longtemps l'idéalisme de Platon. *Plato's Ideenlehre und die Mathematik*, ouvrage de M. Cohen, paru en 1879, *die Platonische Ideenlehre* de A. Auffarth publiée en 1883, et surtout le livre de P. Natorp, *Plato's Ideenlehre*, de 1903, coté comme un des meilleurs en

cette matière et servant en quelque sorte d'introduction à l'idéalisme, enfin l'ouvrage sur la logique de Platon par un jeune philosophe, privat-docent à Marburg, Nicolai Hartmann, saisissent le centre de la philosophie platonicienne — l'Idée — avant tout dans son rapport avec les mathématiques, au dedans de la méthode analytique.

Cette dernière, au moyen de laquelle Platon procède non seulement en mathématique, mais en toute recherche philosophique, consiste à remonter d'un fait qu'on se propose, de fondement en fondement, jusqu'à un dernier principe qui semble suffisant pour fonder, pour assurer la thèse en question. Il n'y a pas de véritable connaissance, de ἐπιστήμη, qui ait été confirmée sans ce procédé que nous appelons démonstration. Auprès de la marche ascendante de la thèse vers l'hypothèse, il y a l'autre, la marche descendante, de l'hypothèse à la thèse, qui fait le contrôle de chaque hypothèse par l'harmonie de ses conséquences.

L'hypothèse assure la thèse, la fonde, mais chaque hypothèse peut devenir thèse à son tour, car elle-même, pour être valable, doit subir l'épreuve de la démonstration. Un beau passage du *Phédon* insiste sur ce contrôle qui ne doit pas laisser le penseur jusqu'à ce qu'enfin il ait trouvé l'hypothèse qui lui semble suffisante. Cette assurance obtenue n'est pourtant jamais celle de l'entière vérité, seulement, pauvres humains que nous sommes, nous n'avons pas le droit d'aspirer aux derniers principes, nous n'avons qu'un seul refuge : c'est de croire à des derniers principes, à ceux qui n'en ont plus besoin d'autres, plus évidents qu'eux, mais qui sont vrais en eux-mêmes. Notre vérité ne peut donc être que relative, elle ne revient ni à la thèse, ni à l'hypothèse en particulier, mais à leur accord réciproque.

Car chaque hypothèse est susceptible d'erreur, et ce n'est que le rapport qui peut être vrai. Que signifient alors ces derniers principes inconnaissables qui monopolisent ce que Platon appelle la deuxième assurance ? Ils ne peuvent être

que l'idéal de cette marche de thèse en hypothèse, les garants du progrès infini de la connaissance hypothétique, c'est-à-dire de la science. Envisagée dans ce cadre, prise dans cet engrenage de la méthode analytique, *l'Idée est tout simplement l'hypothèse, le fondement*. La fausse réputation qui lui avait été faite par Aristote disparaît, elle quitte ses voiles mystiques pour apparaître dans toute sa simplicité de « moyen » logique.

Il faut admettre des principes premiers, afin de fonder sur eux, et d'assurer par eux la connaissance des faits sensibles ; mais c'est là aussi leur seule raison d'être ; l'hypothèse est un des termes d'une relation, en dehors de cette relation elle est dénuée de tout sens !

Après cette parenthèse un peu longue, la parenté entre les deux philosophes semble peut-être une illusion historique moindre qu'on ne la croyait et l'hypothèse de Platon nous servira de clef pour l'*a priori* de Kant. Avant de nous en occuper spécialement, examinons ici quel peut bien être le progrès réalisé par Kant, dans cette question qui paraît résolue déjà chez Platon.

On sait que ce dernier a laissé indécise la systématisation de ses *Idées* ; on y rencontre des concepts mathématiques, physiques, biologiques, moraux, esthétiques, ce qui prouve que, déjà pour Platon, tous ces domaines étaient susceptibles d'entrer dans la science ; mais il n'y a pas un ordre dans ces concepts, une vraie systématisation d'après un principe supérieur. De même chez Descartes et Leibniz l'énumération des principes n'est pas soumise à une classification qui trahirait un principe systématisant : Dieu et le triangle sont deux idées également nécessaires !

Il en est autrement chez Kant. Un heureux hasard le fit venir après Newton. Or, celui-ci avait appliqué la méthode de Platon dans le domaine des sciences de la Nature en résolvant le problème de la Nature par le système des principes mathématiques. Le rêve de jeunesse d'Emmanuel Kant,

fut d'appliquer la méthode de Newton à la métaphysique et ce rêve se réalisa au moment où il remplaça l'ancienne métaphysique, faiseuse de systèmes de mondes, par la critique dont la seule tâche est d'établir le système des méthodes (1). Comme chez Newton, la Nature avait été représentée par le système des principes, chez Kant, ce n'est plus « l'être » mais la « connaissance » qui devient le problème de la philosophie (2). Si les principes de Newton furent le point de départ des recherches kantienne et aidèrent à préciser, une fois pour toutes, le terme vague de « l'expérience », à le déterminer en tant que « connaissance scientifique de la Nature », Kant, néanmoins, dépassa Newton. Car, aussi incontestable que soit le rôle philosophique de l'œuvre newtonienne, il n'est pas moins vrai que sa méthode est limitée à un seul domaine de la connaissance. La tâche de Kant, qui semble n'avancer que d'un degré, est pourtant d'une toute autre importance ; elle est d'ailleurs d'autre nature ! Kant, lui, a saisi la méthode dans son application restreinte pour commencer, mais aussitôt il sait la surprendre en elle-même, dénuée de tout contenu précis, le λόγον δίδοναι lui-même se dévoile à ses yeux et ce n'est qu'alors qu'il devient le maître de sa propre trouvaille. Car il comprit que « le rendre compte », que la méthode, *devait elle-même rendre son propre compte* et non seulement dans la connaissance et la Nature, *mais dans toute connaissance en général*. C'est par cet élargissement qu'il prouve être le vrai innovateur de la méthode transcendante, qu'il mérite d'être appelé le Copernic de la philosophie. Ce n'est plus « l'Être » seulement en tant que « Nature » qui subit l'évaluation par le critère de la « possibilité de l'expérience », mais Dieu lui -

1. *Sie (die Kritik) ist ein Tractat von der Methode*. Préface de la seconde édition.

2. Dans la « connaissance », les deux termes opposés : « sujet », « objet » perdent leur indépendance pour ne devenir que les deux termes d'une relation au dedans de laquelle seulement chacun recouvre son sens.

même, le Bien et le Beau n'ont de valeur que dans la mesure où ils savent se justifier en rendant possible « une connaissance ».

La méthode saisie ainsi en elle-même, épiée au moment où elle jaillit d'elle-même, toute vierge encore de contenu concret, pouvait seule conduire à cette généralisation de son application, au système complet des principes. C'est par la méthode seulement que l'unité systématique des trois « critiques » de Kant devient compréhensible, et c'est pourquoi l'école de Marburg fut la première à la trouver et à la défendre contre les attaques qui ne sont que trop fréquentes de ce côté-là.

Nous pouvons finir ce chapitre, en concluant que le fait d'insister sur la « Méthode », fait caractéristique de l'interprétation de Marburg, a l'avantage de rendre Kant unitaire à l'intérieur de son propre système, ainsi que d'établir l'unité dans l'histoire de l'idéalisme. Mais ce qui nous semble encore bien plus important, c'est que l'école de Marburg a trouvé le lien qui rattache Kant à l'avenir. Ses principes seront remplacés par d'autres, ses classifications changeront, l'avenir pourra démolir cet édifice, comme tant d'autres, mais sa base, sa méthode demeurera, la vérité ne bâtira désormais que sur elle.

III

L' « A PRIORI »

On pourrait, dans notre exposition, nous accuser d'un désordre qui trahirait un désordre logique, si l'on tenait à l'ancienne interprétation de Kant. Entre l' *a priori* et le transcendantal, en effet, on voit plutôt un rapport de subordination, le transcendantal n'étant qu'une des deux faces de l'*a priori*.

Mais, c'est là précisément le changement dû à l'école de Marburg : d'avoir su relever le transcendantal de simple adjectif qu'il était jusqu'au rôle d'une méthode fondamentale et d'avoir mis en lumière entre les deux termes un rapport de dépendance interverti : l'*a priori* n'a de raison d'être que par la méthode transcendantale.

Nous avons donc anticipé, et pour cause, car nous espérons tirer parti de cette interversion maintenant que nous nous occuperons de l'*a priori* lui-même et que nous aurons dans les conclusions du chapitre précédent, un rempart contre les dangers qui menacent la déduction métaphysique de l'*a priori*.

Jusqu'à présent nous avons présenté l'*a priori* de Kant comme « hypothèse » dans le sens platonicien du mot, comme « fondement » pour employer le terme de Marburg (1).

1. Le terme allemand *Grundlegung* a l'avantage d'exprimer l'acte même de la pensée et sa physionomie verbale le protège contre le

Mais il faut nous rappeler que chez Kant, outre l'importance attachée au rôle de l'*a priori*, condition de l'expérience, à côté de cet essentiel rapport à « l'objet » on trouve aussi des recherches sur le côté purement subjectif de l'*a priori*, des « explications » (*Erörterungen*) qui ont pour but d'établir ces éléments formels de notre connaissance comme une sorte d'organisation de l'esprit bien opposée à la « matière », au « donné » des sens. C'est l'héritage que le passé a légué à Kant, c'est ce que l'école de Marburg appelle l'*a priori* « métaphysique » et ce que Kant a surtout eu en vue dans la première édition de sa *Critique*. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est point d'étudier la façon dont le problème chez Kant lui-même a changé d'aspect depuis son œuvre précritique (1), où la forme est *lex menti insita*, c'est-à-dire organisation psychique innée, jusqu'à la *Critique de la raison pure* où elle n'est plus que « subjective » (laquelle subjectivité suscita la vive discussion K. Fischer, Trendelenburg devenue historique), mais ce que nous analysons ici c'est l'idée de l'école de Marburg sur ce genre d'*a priori*, le sens qu'elle attribue à cette forme qui est « *blos im Subjecte* » et qui « ne tient qu'à la constitution subjective de notre esprit » (*Gemüt*). (*Esthétique transcendantale*, section I. « Exposition métaphysique de l'espace »).

Rappelons-nous, afin de mieux saisir l'idée de M. Cohen, les attaques de la philosophie anglaise et de toute la psychologie contemporaine contre ces formes *a priori* irréductibles. L'espace et le temps comme la substance, comme la causalité, enfin tous ces principes premiers de Kant ne seraient, à leur avis, que des abstractions psychologiques et loin d'être

soupçon d'avoir une tendance métaphysique. Le terme « Gröndlage » est le vrai équivalent de « fondement » et partage avec lui tous les dangers d'une fausse interprétation. Nous ajouterons donc le mot allemand entre parenthèses autant de fois qu'une confusion des deux sens serait possible et compromettante pour notre sujet.

1. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

autre chose que la sensation, ils sont précisément réductibles à un faisceau de sensations — l'analyse de Kant serait une analyse-psychologique, et de plus, erronée.

Pourtant Kant a bien distingué entre la recherche psychologique et son exposition métaphysique (1). Le procédé a beau être le même, en tant qu'analyse de la conscience, la tendance en est une autre, dit M. Cohen, dans le chapitre sur la méthode transcendante dans *Kant's Theorie d. Erfahrung*, p. 73 et suiv.) Le nom même de « métaphysique » l'indiquerait ! L'*a priori* fut légué à Kant par Descartes et Leibniz et il signifie pour ce dernier l'*intellectus ipse* par opposition à tout ce qui *prius fuerit in sensu*, c'est-à-dire qu'il représente la spontanéité de l'esprit (*die Ursprünglichkeit*) contrairement à ce qu'il lui est « donné », à ce qu'il lui est étranger. Mais si l'accentuation de cette « *Ursprünglichkeit* » était nécessaire à Descartes et à Leibniz pour tenir tête au matérialisme sensualiste de leur temps, comment subsiste-t-elle à côté du nouveau sens que Kant donna à l'*a priori*, et qui signifie justement la rectification de l'autre ? Car, quoi qu'on en dise, établir des principes irréductibles dans la conscience, les déterminer, proclamer leur système et leur nombre irrévocables, c'est de la dogmatique et c'est de la psychologie de mauvais aloi. Il en serait ainsi, dit M. Cohen, si cet *a priori* n'aboutissait à l'autre — à celui qui se justifie par la science ; chez Kant, l'exposition métaphysique est seulement le premier pas de la méthode transcendante. Car, il s'agit avant tout de « connaissance », et la connaissance si objective soit-elle, se produit quand même dans la conscience (*Bewusstsein*), c'est-à-dire exige une analyse psychologique. Mais, au lieu de se

1. *Critique de la raison pure*, 2^e édit.

Chapitre II, « De la déduction des concepts purs de l'entendement », section I, § 13, depuis... « Pourtant, par rapport à ces concepts... » jusqu'à : je l'appellerai donc l'explication de la « possession d'une connaissance pure ». Aussitôt après, il appelle « une vaine tentative ».

perdre dans le point de vue psychologique, au lieu de s'em-
bourber dans le *quid facti* on s'élève au-dessus quand on
a toujours l'œil fixé vers le seul but des recherches : le
quid juris. L'analyse de la conscience n'est qu'un moyen et
non point un but. C'est donc ici que l'on saisit la grande
différence des deux tendances : l'une, la tendance psycholo-
gique, est d'analyser sans fin — sa mission est toute là et
c'est son point d'honneur que de ne pas admettre de derniers
éléments irréductibles — sa méthode propre s'y oppose.

Au contraire, la tendance de l'analyse métaphysique est de
trouver des principes premiers, des éléments de conscience
originaux, inexplicables par la sensation. Ce serait évidem-
ment de la fausse psychologie si la déduction se bornait à
cela, mais Kant s'est chargé d'aller plus loin, il entreprend
la déduction transcendantale de ces mêmes principes. Il ne
nous reste donc qu'à reconnaître dans cette recherche préli-
minaire, marquant un arrêt provisoire, une autre tendance
que celle de la psychologie

La déduction transcendantale complète et justifie l'expo-
sition métaphysique ; mais, n'est-elle donc là que pour être
rectifiée et tolérée ? N'a-t-elle pas son propre rôle systé-
matique ?

Toutes les fois que M. Cohen s'apprête à décider d'une
chose ou à enrichir la philosophie d'une pensée, il ne
manque point d'écouter la leçon du passé avec le respect,
presque tendre. qu'il voue à tout effort humain, il prend un
soin jaloux de ne laisser perdre rien de ce qui porte la marque
de la pensée pure. Et ce passé lui enseigne que partout où
des principes irréductibles furent érigés comme idées ou caté-
gories ou idées innées ou formes *a priori*, ce fut partout pour
assurer à la pensée une stabilité que la fugacité des sensations
compromettait. Consciente ou inconsciente, cette tendance
est la sauvegarde de la « science », car c'est bien elle (*la*
science) qui représente l'unité, l'homogénéité de la pensée à
tous les âges. Le contenu a beau se transformer, la science,

c'est-à-dire la méthode de la science, la pensée créatrice de science a toujours procédé de la même manière. L'*a priori* métaphysique de Kant, c'est donc le premier pas transcendantal, c'est l'effort pour *sauvegarder la croyance à la science*, c'est la défense du point de départ même du criticisme qu'il aura à justifier ensuite, mais qui, précisément pour arriver à se justifier, *devait être énergiquement affirmé contre le scepticisme destructeur du sensualisme*. Car l'opposition faite à l'apriorisme est la marque du scepticisme, et encore d'un scepticisme bien dangereux, puisqu'il est au service d'une métaphysique cachée. Mais nous développerons tout cela au moment où nous parlerons du rôle de la sensation et de ses droits, il ne nous reste ici qu'à dire : le rôle de l'*a priori* métaphysique est bien respectable, car il signifie *la recherche de l'unité historique de la pensée*.

Avec cette solution, toutes les fausses interprétations à la Herbart, Lotze, à la Lange lui-même, sont repoussées ; l'*a priori* n'est ni vase, ni moule, ni organisation psychique, il ne s'agit même plus d'innéité psychologique moins encore de préexistence mythologique, mais tout simplement d'un moyen pour expliquer la valeur de la science. Le premier pas de la méthode, l'exposition métaphysique des *a priori*, comme éléments primordiaux, originels de l'esprit sert donc à garantir l'unité de la pensée dans son développement historique. Car si l'on abandonnait celle-ci au caprice de la sensation et de la représentation, on voudrait la perdre tout simplement. Ce qui fait la science, c'est son objectivité, et ce qui fait l'objectivité, la réalité, c'est avant tout l'identité. Kant, en distinguant bien entre les points de vue, a voulu mettre fin à la vieille querelle entre Platon et les Sophistes, que les sensualistes et les idéalistes ont continuée depuis.

C'est l'identité avec elle-même qui caractérise la pensée objective, tandis que c'est le changement sans fin qui tisse la pensée subjective, celle qui précisément du *penseur* fait l'indi-

vidu. Et pour sauvegarder la pensée objective il a fallu croire à des derniers principes immuables, peu soucieux des sensations passagères par essence.

L'exposition métaphysique est donc le premier pas de la méthode transcendante. Les philosophes de Marburg n'ont jamais soutenu que l'idée poursuivie par Kant n'ait parfois dévié du bon chemin, mais ils considèrent ces déviations comme des branches mortes qu'il faut élaguer afin de ne pas empêcher la croissance nouvelle. Le système de Kant est un organisme vivant qui se renouvelle mais qui ne périt pas. On verra en temps voulu les objections de Marburg contre le système rigide des principes et des catégories, système qui témoigne d'un recul dans le dogmatisme, mais ce qui est inattaquable dans la déduction métaphysique de Kant c'est qu'il exige l'immutabilité de pareils principes comme gardiens de l'esprit scientifique lui-même, contre le hasard de la sensation.

Pour achever ce chapitre d'introduction on sent le besoin de toucher à la question de la classification des formes *a priori*. Ce serait pourtant empiéter sur les droits des chapitres suivants que d'entrer en ces détails, aussi ne trahirons-nous ici que l'idée générale des philosophes de Marburg à ce sujet.

Kant a distingué entre formes constitutives et régulatrices en fondant sur les premières la connaissance de la nature, sur les secondes la connaissance de l'Idéal, comme en témoignent l'Éthique et l'Esthétique. Mais au centre de ce grand embranchement, Kant a établi différents groupes d'*a priori*, dont chacun est susceptible encore d'être subdivisé. On s'en occupera ailleurs, reste ici à constater seulement que l'école de Marburg, contrairement à la plupart des interprétations, n'y voit pas un inconvénient, ni un préjugé scolastique, parce qu'elle a trouvé le principe de division dans la « possibilité de l'expérience », c'est-à-dire qu'elle a du même coup saisi l'unité essentielle, fondamentale de toutes

ces distinctions. L'expérience a beau être multiple, son objet est unique ; l'objet de toutes les sciences est l'objet de la « Nature », mais chacune d'elles l'envisage selon son intérêt propre ; ainsi les mathématiques étudient sa possibilité, la physique s'occupe de lui en tant que totalité des lois (Inbegriff von Gesetzen), la biologie poursuit l'existence de ce même objet considéré comme individu et les différents *a priori*, n'étant, comme nous l'avons vu, que des méthodes de la connaissance, leur distinction et classification n'ont donc qu'un but méthodologique. L'intuition et la catégorie ne se rapportant pas à de différents objets de connaissance, mais à des intérêts scientifiques différents, ceux qui se demandent comment les éléments de la connaissance, une fois séparés, peuvent encore se réunir, prouvent par là avoir complètement méconnu l'intention du criticisme, car le fond de leur pensée ne peut-être que l'*a priori*, entité psychologico-métaphysique. Le fait est que M. Cohen, depuis son premier ouvrage, a changé d'avis sur la distinction entre intuition et catégorie, et partant des principes, mais alors pour d'autres motifs que nous ne tarderons pas à exposer et qui nous imposent enfin notre entrée en matière. Nous commencerons par l'Esthétique transcendantale.

IV

L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE

La première partie de *la Critique de la raison pure* — l'action immortelle de Kant, comme l'a décrété Schopenhauer — est celle qui fut la plus connue, la plus discutée, et qui décida toujours des jugements qui furent prononcés sur la philosophie de Kant. Son succès — dû en partie à sa belle clarté qui la rend bien plus accessible que la logique — doit être attribué surtout au rapport direct qui la lie à l'empirisme. L'Esthétique transcendante est l'étude des formes pures qui viennent, sans intermédiaire aucun — ce n'est pas le cas pour les catégories — embrasser la matière brute des sensations. Aussi, la distinction entre forme et matière est-elle ici frappante, le matériel étant encore, dans son chaos désordonné, parfaitement opposé au principe d'ordre qu'est la forme ; dans la logique, ces limites nettes manquent forcément, le matériel a déjà subi le premier dégrossissement, la première organisation.

Tous ces avantages — dont on ne tardera pas à reconnaître le danger, si nous réussissons à exposer fidèlement les idées de M. Cohen et de son école — ont mis l'Esthétique au centre des recherches, et ce n'est qu'en déplaçant ce centre que les philosophes de Marburg sont arrivés à reconstruire le Criticisme de Kant d'une manière plus conséquente que le Maître.

Le but de l'Esthétique est double : il s'agit de *défendre*

l'a priori contre l'empirisme et d'émanciper en même temps la sensibilité du joug de la pensée.

Nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter aux débats sur l'apriorité de l'espace et du temps — une fois que nous savons, d'une part, ce que l'*a priori* signifie à Marburg et, d'autre part, que les droits de la psychologie ont été renvoyés ailleurs — nous n'aurons à nous occuper ici que de l'interprétation de l'intuition pure.

De tout temps, pour l'idéalisme, la pensée semble être la seule instance de l'*a priori*, de la pureté. Pourtant, dans la représentation, Platon distingue, à côté d'un élément sans valeur, un autre qu'il appelle *παρακλητικὰ τῆς διανοίας* — l'éveilleur (*ἐγερτικόν*) de la raison — c'est l'élément mathématique. Descartes, fondateur de l'idéalisme moderne, poursuit une même idée. Car, dans son effort pour émanciper la géométrie de la logique trop prétentieuse, pour montrer qu'il y a dans la géométrie un élément irréductible à la pensée pure, dans cette distinction entre la *substance pensante* et la *substance étendue*, il faut reconnaître une tendance propice à la sensibilité. Seulement, les vestiges psychologiques qui assombrissent sa conception initiale l'empêchèrent aussi de découvrir dans l'« imagination », qu'il appelle même bien mieux « intuition », l'élément de pureté qui distingue cette fonction de la sensibilité ordinaire, psychologique, qui en fait une instance de connaissance, sinon égale, du moins comparable à celle de la pensée. Le préjugé qu'il gardait encore à cet égard, Kant l'a vaincu. Déjà, dans sa *Dissertation* de 1770 : « *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* », il avait trouvé la solution de ce problème qui le tourmentait depuis une dizaine d'années — depuis que son esprit avait pris une tournure presque sceptique sous l'influence du souffle qui lui venait de Hume.

Cette solution, bien qu'incomplète, prouve toutefois que Kant était sur la bonne voie lorsqu'il distinguait la « sensibilité » de la « raison », comme une fonction *réceptive et*

dont la connaissance est celle d'un cas individuel — non une connaissance générale comme l'est celle de la pensée. Il y a donc là différence entre l'intuitif et le discursif. Mais il ne put dégager son idée de tout préjugé qu'au moment où la distinction entre forme et matière vint épurer l'intuition de tout le « donné » qui l'entravait encore dans la *Dissertation* ; ce n'est donc que dans l'Esthétique transcendante que triomphe l'ancienne idée de Platon : la participation de la sensibilité à la connaissance (1). Et ce ne fut possible que parce que la méthode transcendante était devenue consciente pour lui, c'est-à-dire qu'il détacha son attention des choses en soi pour la fixer sur la connaissance. L'émancipation de la sensibilité est une réaction contre Leibniz et Wolf dont il qualifie le point de vue d'injuste parce qu'il n'établit entre l'intellect et la sensibilité qu'une différence formelle, logique, tandis que la différence doit être transcendante ; il ne s'agit point de la clarté ou de l'obscurité des représentations, mais de leur origine et de leur contenu(2). Et l'école de Marburg entend par là que l'émancipation de la sensibilité, cette différenciation des fonctions de l'esprit, n'est point faite dans un but psychologique, n'est point une analyse de la conscience individuelle, mais de la connaissance objective. Toutes ces distinctions ne partent que d'un point de vue qui domine ces problèmes partiels : la possibilité de l'expérience — et partant les séparations ne sont que des moyens méthodiques qui vivent et qui tombent avec la méthode transcendante. Ceux qui se refusent à chercher la transition de l'esthétique à la logique, qui les considèrent

1. Le mot allemand *Sinnlichkeit* permet à Kant d'exprimer plus facilement son idée — car il peut l'opposer à *Empfindung* qui alors prend sur elle tous les torts de l'empirisme — et laisse à la *Sinnlichkeit* le soin d'exprimer l'élément pur seulement de ce genre de connaissance.

2. Critique de la raison pure, § 8. Remarques générales sur l'esthétique transcendante. Depuis : « La philosophie de Leibniz et de Wolf, etc. Jusqu'à l'objet transcendantal, il demeure inconnu. »

comme étrangères l'une à l'autre, témoignent de leur ignorance à l'égard du sens profond du criticisme kantien. Cette philosophie, nous le savons, cherche à construire le système des méthodes de la connaissance ; pour que l'unité du système soit réalisée, il faut, tout d'abord, ne pas effacer les différences des éléments du système — il faut savoir sauvegarder l'individualité de chacun. Cette individualité des méthodes est représentée par les sciences, bien délimitées entre elles — afin de mieux se pénétrer ensuite. L'Esthétique transcendantale, avec ses deux formes de la sensibilité pure, est la justification d'une méthode propre aux mathématiques, la défense de la géométrie contre les usurpations de la logique formelle et le garant de son étroite union à la physique. « Car l'intuition rendue sensible (*Versinnlichung*) signifie que, dans le contenu de notre conscience, il n'y a pas d'abîme entre l'intuition empirique, dont la physique ne peut se passer, et l'intuition pure de la géométrie, dans laquelle celle-là doit se vérifier » (1).

Cette fameuse Esthétique n'est donc pas la proclamation de la sensibilité indépendante de la pensée, de la sensation, source indépendante de connaissance, comme toujours elle fut interprétée, mais c'est la lutte pour l'indépendance des mathématiques, pour la sauvegarde de leur méthode spéciale. Il s'agit de ne pas laisser subsister la confusion possible entre les jugements synthétiques des mathématiques et les jugements analytiques de la logique formelle. L'espace et le temps, intuitions et non pas concepts abstraits comme chez Leibniz, signifient « la victoire de la critique transcendantale sur l'ancienne métaphysique » (Cohen, *Kant's Th. d. Erfahrng.*, p. 117). Il nous faudra, dans la philosophie de M. Cohen, distinguer pour l'interprétation de l'intuition pure et de toute l'Esthétique transcendantale, deux moments différents. Dans la première partie de son

1. Cohen, *Kant's Theorie d. Erfahrung*. Ed. II, p. 169.

œuvre, interprétation de Kant, *il défend l'intuition et respecte la sensibilité comme une des sources de connaissance*, quoique souvent il doive corriger Kant dans son langage un peu redoutable pour l'idéalisme qu'il professe. Dans la seconde période de travail, alors que sa construction s'érige sur un sol enfin déblayé, l'intuition et toutes ses conséquences, tels les « principes », sont écartées ; le système s'enrichit tout en se simplifiant ; la sensibilité avec ses prétentions bien plus dangereuses depuis la tournure tout à fait scientifique que prit la psychologie au xix^e siècle, est sévèrement refoulée vers la seule place qui lui revienne et dont nous parlerons ailleurs.

Occupons-nous pour l'instant du sens positif de l'intuition et de la sensibilité dans l'interprétation de l'école de Marburg.

Quel est, chez Kant, le caractère déterminant de la sensibilité, en tant que moyen constitutif de la connaissance ? C'est la *réceptivité* ; « *afficiert werden* » et « *gegeben* » sont les deux termes par lesquels il la caractérise et la sépare de la raison spontanée. La capacité de *recevoir* (réceptivité) des représentations, grâce à la manière dont *nous sommes affectés par les objets*, se nomme *sensibilité*. Ainsi, c'est au moyen de la sensibilité que les objets nous sont donnés, etce., etc. (1).

Les philosophes de Marburg ne contestent pas que de pareilles définitions et maintes phrases (2) analogues ne soient

1. *Critique de la raison pure*. « Esthétique transcendante », § 1.

2. *K. d. R. V.*, 2^e éd. — Esth. trans., section II, § 4, argument 4 : *la représentation qui ne peut être donnée que par un seul objet*.

§ 21. Remarque : mais il y a un élément dont je ne pouvais pas faire abstraction dans la preuve précédente, c'est que le divers (*das Mannigfaltige*) nécessaire à une intuition doit encore être donné avant la synthèse de l'entendement et indépendamment de cette synthèse... Elles (les Catégories) ne sont que des règles pour un entendement dont tout le pouvoir consiste dans la pensée, c'est-à-dire dans l'acte de ramener à l'unité de la perception la synthèse du divers qui lui a été donné d'ailleurs, dans l'intuition... ne fait que lier et ordonner la matière de la connaissance, l'intuition, qu'il faut que l'objet lui fournisse.

On pourrait ajouter un grand nombre de citations analogues.

compromettantes pour le criticisme et susceptibles d'une interprétation parfaitement sensualiste. C'est ici le moment de faire rentrer Kant dans sa propre voie sans quoi la philosophie transcendantale serait perdue à tout jamais dans un enchevêtrement de contradictions et de compromis. Et les philosophes de Marburg s'acquittent de leur tâche avec une piété touchante. *Affiziert werden*, la « réceptivité » signifie, à les en croire, *non un rapport à l'objet*, existant en dehors de la connaissance, mais un rapport *de la conscience* (*Bewusstsein*) *à son contenu*. Ce serait donc une manière de caractériser une *attitude spéciale* de la « conscience connaissante » qui diffère de son attitude dans la « pensée ». — « L'affection » ne signifie donc pas être *impressionnée par le monde extérieur*, mais, « être affecté » signifie seulement la valeur positive de la connaissance *dans l'intuition* (*den positiven Anschauungswert der Erkenntnis*) en opposition à la façon dont la conscience est déterminée par son contenu et qui se caractérise dans la « pensée » (Cohen, *Kant's Theorie des Erfahrung*, chap. III, p. 159). Kant s'exprime en ces termes : *être affecté par les objets et en recevoir par cela une représentation immédiate, c'est-à-dire l'intuition*. Ce que M. Cohen interprète ainsi (p. 165 de l'ouvrage plus haut cité) : cette « affection » ne signifie pas autre chose que *l'intuition*. Elle exprime la manière, dont la conscience se rapporte par la sensibilité (*sinnlich*) aux objets, manière qui diffère de celle dont la connaissance, en tant que pensée, a des objets pour contenu. Cette sorte d'objets-là (sensibles) est exprimée par le concept verbal transitif de « l'Intuition »... — « La connaissance transcendentale ne s'occupe pas dès le début, des objets... Mais il est évident que l'on peut en déduire le rapport du sujet aux objets. »

Quant au terme « donné » (*gegeben*) qui, très souvent dans la Critique de Kant, accompagne « l'objet » et qui détermine la relation entre forme et matière, entre subjectivité et objectivité, M. Cohen l'interprète de la manière suivante :

Ce qui est *donné*, c'est la matière du phénomène. Or, la matière comme la forme ne sont que des corrélatifs se détachant sur le fond de « l'expérience », de la « connaissance » sans laquelle elles n'auraient aucun sens. La forme étant le *déterminant*, la matière le *déterminable*, l'une et l'autre sont des conditions équivalentes de la connaissance. M. Cohen croit que cette relation est plus évidente dans le temps que dans l'espace et que, le premier exprime plus clairement la valeur de l'intuition, que partant il explique mieux son *contenu* en tant que *donné* (p. 185). *Le temps* exprime dans un sens général l'exigence que : *la matière doit être admise; une matière sensible (sinnlicher Stoff) doit s'offrir à la connaissance* (dem Erkennen) (1), il explique l'intuition plus clairement et détermine son contenu comme *donné*. *Cette expression doit être comprise, en tant que terme*; alors on ne risque plus de croire que le mot « *donné* » doive être interprété en son sens populaire. Car si c'était le cas, si les choses étaient « *données* » par la sensibilité, alors point n'était besoin de toute cette entreprise critique. Mais Kant emploie plutôt ce terme de « *donné* » dans l'ensemble (Zusammenhang) de sa critique de la connaissance, afin de le différencier des autres moyens de connaissance (p. 185). En effet, il y a entre autres un passage caractéristique (2) chez Kant : « *Donner un objet... ce n'est pas autre chose que d'en rapporter la représentation à l'expérience (soit réelle, soit possible)* » ce qui justifie pleinement l'opinion de l'école de Marburg. Le « *donné* » au sens populaire serait une matière étrangère à la connaissance, *venue du dehors*, la *donnée en soi* comme on dirait alors. « *Mais le contenu n'y est point envisagé comme s'il était donné en soi (an sich gegeben)*,

1. *Erkennen* a ici plutôt le sens de *penser* que de *connaître* et y est mis pour marquer la différence avec le *Anschauen*.

2. *Analytique transcendentale*, liv. 2, chap. II : « Du principe suprême de tous les jugements synthétiques ».

mais simplement dans le rapport de la conscience à son contenu » (1).

On peut apporter, à l'appui de l'interprétation de Marburg, plus d'un exemple détaché de l'Esthétique comme de la Logique de Kant. Ainsi ; ... « la synthèse d'un divers (*donné* empiriquement ou *a priori*) offre, etc... » Ce « *donné a priori* » est un rapprochement de termes qui semblerait plutôt extraordinaire pour un sensualiste et qui trahit facilement le sens purement méthodique de ce mot, marquant tout simplement la différenciation d'avec la spontanéité de l'intellect. Ceci devient frappant dans une remarque au paragraphe 26 (2^e éd.) où Kant dit que « l'intuition même du temps et de l'espace *est donnée* grâce à une synthèse (par laquelle l'intellect détermine la sensibilité) ». Le terme en question y est donc employé dans un sens qui s'éloigne complètement du sensualisme et qui prouve combien il serait imprudent d'attribuer à la « sensibilité » de l'Esthétique transcendante le rôle d'un organe psychique réceptif, auquel s'offrirait un matériel étranger venant d'une source extérieure quelconque. Des expressions comme : « *affection interne* », « *l'esprit qui s'affecte soi-même* » (*das Gemüt durch sich selbst afficiert*) (2) font comprendre que l'intention de Kant ne pouvait être de faire croire à une cause extérieure communiquant ces effets à la sensibilité mais que l'interprétation de Marburg est la bonne. D'ailleurs on trouve des passages comme le suivant (3) : « dans ce cas je n'ai pas du tout représenté la possibilité d'un objet pour mon concept pur, intellectuel, puisque je n'ai pu *donner* aucune *intuition* ».

1. Cohen, *Kant's Theorie d. Erfahrung*, p. 239-240.

2. Remarques générales sur l'Esthétique transcendante, II.

3. M. Natorp trouve dans cette tournure si subjective une preuve contre l'admission d'un *Ding an sich* affecteur et un point de vue qui mène directement à la spontanéité de l'intellect, laissant entrevoir l'étroite parenté des deux sortes de connaissances. Nous en parlerons plus longuement dans le chapitre indiqué.

Tous les efforts des penseurs de Marburg pour défendre Kant se rencontrent dans cette question du *donné*, car elle renferme la question de vie de l'idéalisme critique : le grand problème du *Ding an sich* y est impliqué et la solution dépend du sens attribué au « donné ». Il est incontestable que le langage de Kant est souvent coloré d'une teinte très sensualiste dans l'Esthétique transcendante — surtout dans les chapitres datant de la première édition — et que d'ailleurs la place même de l'Esthétique, comme devant la Logique, n'est pas très rassurante pour un idéaliste conséquent. Mais comme c'est encore M. Cohen qui attira l'attention sur toutes les vraies inconséquences du système, et qu'il n'hésita pas à y remédier par des changements très radicaux, des accusations comme celle d'Eduard von Hartmann entre tant d'autres, prétendant que l'interprétation de Marburg négligeait de considérer, ce qui ne lui convenait pas, sont pour le moins injustes. Quelque conservatrice que soit l'attitude de *Kant's Theorie der Erfahrung*, elle ne manque jamais de souligner ce qui est un élément intrus dans le criticisme, ce qui devrait être changé ou rejeté de la Critique. Il sera intéressant de suivre l'évolution de la pensée cohénienne, importante surtout dans ce chapitre de l'Esthétique. C'est pourquoi il nous faut relever ici que, dans ses œuvres d'interprétation, la sensibilité est respectée comme une source spéciale de connaissance comme une *condition constitutive* de l'expérience. C'est encore la phase de la philosophie de Marburg, où la *differentia specifica* de l'intuition est jalousement conservée et défendue contre le concept.

Qu'est-ce que c'est que l'intuition pure ? Quand on attaque Kant d'avoir par exemple fait de l'espace et du temps des intuitions infinies (1) — *données* — et qu'on lui oppose toutes les contradictions que cette conception implique,

1. Les attaques de Renouvier contre l'infini, contre le problème des antinomies sont de cette sorte ; de même celles de J.-St. Mill.

cela prouve que l'*a priori* kantien a été pris pour une forme psychologique. Mais nous savons maintenant que l'*a priori* n'est qu'un pur moyen méthodique, obtenu par le *procédé artificiel* de disséquer la conscience d'après les rapports qu'elle fournit à la connaissance (*nach den Beiträgen die es zum Erkennen liefert*) » (Cohen, *Kt's Th. d. Erf.*, p. 102). Si l'espace et le temps sont appelés « intuitions pures » ce n'est point parce qu'ils seraient objets d'intuition eux-mêmes comme une représentation concrète, mais parce qu'ils sont la condition transcendante nécessaire pour la connaissance de l'objet parfaitement déterminé, de l'objet concret. L'espace et le temps — intuitions — *ne signifient donc pas l'intuition de l'espace et du temps* parce que la question « intuition ou concept ? » ne concerne pas la *nature du contenu* de ces formes (1) mais qu'il s'agit de leur sens méthodique. C'est le seul point de vue admis par l'école de Marburg dans une critique de la connaissance et partant la seule question permise à l'égard des *a priori* est celle de leur compétence. S'il y a une raison à chercher pour la différence entre intuition et concept, c'est uniquement du côté objectif qu'il faut se tourner. « Quelle tendance systématique — car telle seulement peut en être la raison — (*Rann den Grimd enthalten*) décide le critique transcendantal à distinguer non seulement entre intuition et concept mais aussi entre *intuition transcendante* et concept » (Cohen, *Kt's. Th. d. Erf.*, p. 117). Cette émancipation ne peut donc être qu'une *tendance* de l'intuition et c'est la tendance transcendante à séparer la connaissance (*Erfahrung*) synthétique de la raison analytique et son moyen pour atteindre ce but

1. Kant dit même : « on peut très bien penser l'espace vide », voir arg. 2, *De l'exposition métaphysique de l'espace* dans la 2^e éd., arg. 4 : « Quoique l'espace soit ainsi pensé ». On voit donc que la question n'est point celle du contenu psychologique, car alors ils seraient envisagés comme objet de connaissance empirique et non pas comme *condition* de cette connaissance. Il faut avouer pourtant que le langage de Kant est parfois confus. Ainsi quand il appelle l'espace « représentation » (*Vorstellung*).

c'est de *fixer ces problèmes* afin de mieux les étudier *dans une connaissance scientifique*. Le problème de l'Esthétique, c'est la *possibilité des mathématiques* en tant que partie du problème entier : la *possibilité de l'expérience* ; les mathématiques étant la science dans laquelle le mélange de la raison et de la sensibilité est plus évident que dans les sciences naturelles (où l'enchevêtrement est déjà trop complet), Kant a choisi l'étude des mathématiques en premier lieu afin de préciser dès le début l'instrument avec lequel il devait travailler (1). Il s'agissait de fixer « l'expérience » en la délimitant et du côté du concept analytique, et du côté de la sensation. De là une attitude hostile non seulement envers l'empirisme mais surtout envers Leibniz (2). L'Esthétique transcendante, comme le répètent les chefs de l'école de Marburg, n'est compréhensible que par son rôle historique, sans quoi cet isolement des mathématiques serait une contradiction flagrante. *L'intuition*, comme manière spéciale de connaître, ne doit donc pas être envisagée en tant que contenu, en tant qu'*objet* même de connaissance, mais comme *moyen méthodique*. L'intuition pure est le moyen de fonder des jugements *a priori* qui contiennent quelque chose de plus que ce que l'analyse des concepts peut donner, *c'est la garantie de la synthèse*.

Synthetisch und doch a priori, dit Kant et il trahit par ce peu de mots les directions que doivent prendre ses attaques ; c'est à la méthode toute puissante du concept qu'il en opposera une autre — *synthetisch und doch a priori* ! Car le concept ne signifie pour lui que l'analyse. Nous verrons, en étudiant les catégories, ce qu'il y a d'exagéré dans ce dualisme méthodique, mais il nous faut reconnaître, avec les

1. Cohen, *Kant's Th. d. Erf.*, p. 63 et suivantes.

2. Plutôt envers l'école de Wolf qui n'avait pas compris Leibniz dans toute sa profondeur, et dont le principe d'identité ne signifiait pour elle que le principe de l'analyse.

philosophes de Marburg, que, dans son rôle historique, la tendance n'en fut que justifiée.

Nous savons que, pour défendre l'Espace et le temps comme intuition, Kant invoque : le caractère constructif de la connaissance mathématique (1), et l'espace et le temps *infinis* et *uniques*. Nous verrons comment la mathématique de Kant peut se concilier avec la mathématique moderne, mais l'intérêt de notre travail exige que nous nous occupions maintenant des idées de M. Cohen et de son école à propos de l'intuition, fondement des mathématiques.

Dans son premier ouvrage d'interprétation, M. Cohen défend encore les droits de l'intuition jusqu'à dire : « Celui qui prend l'espace et le temps pour des catégories détruit tout le fondement du « système transcendantal (p. 211, 2^e éd.) ». Ce qui semble être le motif décisif pour faire de l'espace et du temps des intuitions pures, c'est le caractère spécifique des mathématiques qui est de construire leurs concepts, de recourir au concret (qui n'est pas empirique en ce cas), afin d'envisager, en lui, le général. Ce sont donc les droits de la synthèse, comme *quid proprium* de toute science franchement objective, qui sont défendus contre l'analyse de la logique formelle. Cohen répétant que la sensibilité pure, ses intuitions, sont la sauvegarde des mathématiques, de la géométrie surtout, ne fait que combattre pour la critique contre l'ancienne métaphysique.

L'infinité de l'espace est, entre autres, un postulat mathématique, et M. Cohen trouve en lui une preuve nouvelle de l'intuition. Le terme « donné infini » (*unendlich gegeben*) ne doit pas être compris comme si l'espace et le temps étaient des représentations infinies, mais on doit corriger cette impro-

1. La connaissance philosophique est la connaissance rationnelle par concepts et la connaissance mathématique est la connaissance rationnelle par construction des concepts. Mais construire un concept c'est représenter (*darstellen*) a priori l'intuition qui lui correspond, etc. (*Théorie transcendantale de la méthode*, chap. I^{er}, section I. A Prolegomena).

priété d'expression, parce que dans la 1^{re} édition, Kant ajoute aussitôt : « S'il n'y avait pas un infini sans limites dans le progrès de l'intuition (1). » Le « donné » pour M. Natorp joue même un certain rôle à côté de ce progrès infini qui tient presque du concept, puisque l'infini y est purement potentiel. Or, Kant le veut actuel, ce en quoi il est d'accord avec les conceptions modernes de l'infini mathématique, et ce « donné » n'est-il pas là précisément pour indiquer l'actualité ? La 2^e édition change : « *l'illimité dans le progrès* » (*Grenzenlosigkeit im Fortgange*) par « *originair* » (*ursprünglich*) ce qui, selon le commentaire de M. Cohen, est une correction aussi dans le sens de l'infini actuel. Et dans la première période de sa philosophie, M. Cohen attribue ce caractère d'infinité précisément à l'intuition, car « l'infini sans limites dans le progrès de l'intuition » signifie pour lui *l'intuition librement constructrice* (v. p. 126), l'impossibilité d'enfermer en un concept le principe de l'infini.

Il dit, page 126 : « Ce principe servant à l'infini, qui est représenté dans l'espace, ne peut être contenu dans un concept, dans des relations : il est nécessaire pour cela d'avoir une intuition dont la nature est de progresser à l'infini et que nous nommons pure et *a priori*, parce qu'elle rend possible toute construction et avec celle-ci toute connaissance mathématique. » Et plus loin : « Ici (dans le temps), Kant a trouvé une expression définitive qui n'envisage l'infini donné que comme un motif justifiant les preuves de l'intuition (*für den Nachweis der Anschauung*). »

Il faut donc que l'espace soit intuition précisément, parce qu'il doit être infini, et il faut qu'il soit infini pour rendre possibles les rapports finis, empiriques. Infinité et unité vont

1. Il y a à ce sujet dans la « Dissertation » des passages qui éclairent mieux la pensée de Kant que ne le fait l'Esthétique transcendante. L'intuition y est distinguée de la pensée par le progrès et le regrès sans limite, elle s'y caractérise par l'absence d'une fin définitive.

de pair dès l'antiquité, et Kant aussi les a déduites l'une de l'autre. On se demande seulement comment il a pu concilier ces deux caractères, car l'infini est une infinité d'infinis. Nous verrons plus tard que l'on peut harmoniser les deux moments d'une manière tout à fait moderne, et voici, d'ailleurs, la solution proposée par M. Natorp :

L'infini et l'unité (*Einzigkeit*) se concilient par la *continuité*, et si, dans la critique, la continuité n'est franchement marquée que dans le chapitre des Idées, on peut voir la situation bien clairement exposée dans la « Dissertation » où *la continuité est le point central de l'intuition*. Certes, aujourd'hui, la continuité passe pour tout ce qu'il y a de plus pur en tant que pensée (idée que nous tenons de Leibniz), mais cela prouve aussi combien l'intuition de Kant, dans sa différence spécifique, n'est qu'un besoin méthodique, une tendance qui pourra se réduire en temps convenable. Demandons-nous maintenant ce qui a pu faire changer les idées de M. Cohen à l'égard de l'intuition ou, mieux encore, ce qui a empêché le philosophe d'exprimer dès le début son opinion personnelle à ce sujet. Car si notre analyse des œuvres cohéniennes est exacte, il en ressort une si parfaite unité en ce qui concerne les positions fondamentales, que nous osons interpréter sa défense de l'intuition non comme une conception n'étant pas encore parvenue à maturité, mais comme un moyen conscient de préparer le terrain, de l'affermir, afin qu'il puisse être plus apte à recevoir de la nouvelle semence. Dans la première édition de *Kant's Theorie der Erfahrung*, on peut encore ne pas trouver d'arrière-pensée ; mais dans la 2^e édition de 1885 — qui avait été précédée en 1883 de ce travail si éloquent qu'est *Das Princip der Infinitesimalrechnung und seine Geschichte* — on ne peut s'empêcher de chercher la pensée nouvelle qui se cache jalousement, et qui se trahit de temps en temps comme par exemple (p. 185) : dans la pensée, la conscience régit plus librement son contenu. Le contenu, sur lequel agit la pensée... *ce contenu*

peut même être créé par la pensée. Aussitôt après, il dissimule sa pensée, craignant de la révéler trop tôt, car dans la phrase suivante : « Et s'il semble *choquant* que la pensée puisse créer elle-même son contenu, ce dernier est considéré quand même comme transformé par la pensée, et c'est précisément cette transformation qui caractérise la pensée ». Dans cette phrase, on le sent, il est pressé de se remettre au niveau qu'il dépassait tout à l'heure et auquel il a intérêt à maintenir son lecteur jusqu'au moment où il le sentira assez mûr pour lui livrer son secret.

De même alors qu'il nie formellement la réduction de l'intuition aux catégories (p. 211), il renvoie au traité de logique de Ch. Renouvier en le citant : « Chaque catégorie a sa forme propre, et cela même, c'est cette propriété qui fait une catégorie. » D'où lui vient ce souvenir de Renouvier ? On pourrait répondre que c'est une association d'idées par contradiction ; mais nous osons soutenir que c'est la sympathie qui le faisait penser à l'Essai de critique générale ; le choix de cette phrase ainsi isolée, que Kant aurait pu signer, trahit la pensée intime qui guide le raisonnement de Cohen, même qu'elle n'ose encore se dévoiler.

Dans le petit livre sur la méthode infinitésimale, M. Cohen esquisse ce qui sera plus tard le pivot de sa propre philosophie, et comme sa position vis-à-vis de Kant est plus libre que dans les œuvres d'interprétation, il parle de l'intuition avec moins de chaleur, avec moins de conviction en tout cas. Voici quelques exemples :

Si l'on pouvait faire abstraction de la différence qu'il y a entre l'intuition et la pensée dans leur rapport à « quelque-chose » (il veut dire : à leur contenu), *on pourrait tranquillement historifier (antiquiren) cette distinction* entre intuition et pensée. D'ailleurs, elle est entachée de beaucoup de préjugés (superstition) psychologiques et, ce qui est pire, au point de vue « théorie de la connaissance » (p. 19). De même (p. 124) : « On s'est habitué, depuis l'Esthétique

transcendantale de Kant, à considérer l'espace et le temps comme des moyens, des fondements qui sont indépendants et indispensables et qui prétendent à la première place dans l'ordre hiérarchique des conditions de connaissance. *Loin de moi (l'intention) de m'opposer à cette opinion*, si pourtant elle ne doit pas nuire pendant même qu'elle est utile, elle doit être à la fois restreinte et complétée. »

Nous voyons par là et par bien d'autres remarques dont le livre de 1883 est parsemé, que les idées de M. Cohen sur le chapitre des intuitions sont arrêtées depuis plus longtemps qu'elles n'en ont l'air et que s'il a professé l'ancienne théorie, avec respect, non sans réserves, ce fut pour certains motifs dont nous tâcherons de suivre la trace. L'intuition pure dans son indépendance, *relative aux yeux de M. Cohen*, lui représente l'émancipation des mathématiques du joug de la « pensée analytique », non point alors de toute « pensée », comme nous le verrons quand il s'agira de l'influence de la « Réalité » jusque dans la géométrie. L'intuition pure signifie pour lui la saine tendance cartésienne à affranchir les mathématiques de la tutelle de la logique, *afin de pouvoir les lier plus étroitement à la science physique*.

Pour M. Cohen l'Esthétique n'est pas le seul fondement des mathématiques dans la philosophie de Kant, le principe de la grandeur est pour le moins tout aussi important à ce sujet. L'Esthétique avec ses formes spéciales n'est pas une œuvre achevée et indépendante, ce n'est qu'un chapitre demandant le complément de tous les autres pour devenir clair, pour avoir un achèvement « *Abschluss* » ; M. Cohen ne veut le lui donner que dans les principes, c'est-à-dire qu'il n'entend la géométrie que comme la condition première de la connaissance physique ! Il tolère « l'intuition » pour les mathématiques dans la mesure où elle accentue ce rapport des mathématiques à la physique, rapport qui est fondamental pour la philosophie transcendantale. Car l'intuition pure comme moyen caractéristique des mathématiques exprime

précisément la possibilité d'application de cette mathématique qui n'en demeure pas moins pure. A ce sujet, nous reconnaissons à l'idéalisme de Marburg ce trait de profond bon sens qui caractérise tous les sommets de la pensée humaine, car ni Platon, ni Descartes, ni Kant n'ont oublié les exigences de ce qu'on appelle le réalisme sain. Les mathématiques ont beau être tout ce qu'il y a de plus « pur », de plus indépendant des « choses », *leur raison d'être* n'en est pas moins dans cette nature physique. M. Cohen est le premier à défendre la pureté des mathématiques, mais il n'entend pas une pureté incapable d'application. « Car cela est *pur* seulement qui, les conditions étant données, peut être *appliqué* quoique, bien entendu, il n'importe pas au *pur* que les conditions soient données » (p. 131, *Princip d. Infinitesimalmethode*). Cette idée que M. Cohen tient surtout de Leibniz lui rend possible la compréhension des mathématiques kantienues d'une manière qui permet sa conciliation avec les théories modernes, théories que M. Cohen partage *et dont il a donné l'explication philosophique* dans son principe du *Ursprung* et de la *Réalité*. Les avantages de l'intuition, quand on aura reconnu que pour la géométrie elle-même, comme première condition de l'objet, à côté de l'espace et du temps, intuitions pures, la *Réalité*, aussi, est indispensable, ces avantages systématiques ne menacent plus de devenir dangereux : intuition et pensée ne sont que deux éléments de la connaissance, et on verra, en parlant de la logique, comment la séparation initiale se résoudra en une corrélation purement logique.

Les mathématiques de Kant ainsi envisagées, dans leur fondement dualiste — telles qu'elles sont dans les principes (*Grundsätze*) — n'ont rien de trop démodé et pourront, après quelques retouches, faire bonne mine au milieu de toutes ces théories nouvelles qui croyaient avoir renversé Kant (1).

1. Non seulement les géométries nouvelles, dites noneuclidiennes, se croyaient opposées aux idées mathématiques de Kant, mais les attaques

Il faut savoir gré à M. Cohen d'avoir si longtemps étouffé sa propre pensée, afin de faire valoir non seulement ce qu'il y avait d'éternel dans la doctrine de son maître, mais d'avoir tiré parti même de ce qui n'avait eu qu'une importance temporelle. Une fois tout le trésor amassé — et avec une minutie exemplaire — une fois assuré contre les attaques de l'ignorance qui rejetait l'or avec la gangue, les réformes pouvaient commencer, la pensée nouvelle avait le droit de se faire jour. Ce qui nous a surtout autorisée à soutenir cette idée sur l'évolution de l'œuvre cohénienne, c'est le petit *Traité de la méthode infinitésimale*, où le concept de « Réalité » est si mûri, dès 1883, où son rôle *créateur* est tellement conscient, qu'il nous semble presque impossible que l'intuition avec sa spécialité « le donne » interprété d'une façon aussi idéale que possible, ait été autre chose pour M. Cohen qu'un élément kantien dont il faut tirer le meilleur parti pour la philosophie même de Kant. Nous croyons pouvoir affirmer sans crainte qu'au moins dès 1883 M. Cohen a eu la vision claire de l'idéalisme conséquent qu'il ne présenta pour la première fois et définitivement que dans sa « *Logik der reinen Erkenntnis* » en 1902.

Avant d'en faire l'exposé il serait peut-être nécessaire de connaître l'interprétation de Marburg de l'analytique kantienne afin de saisir plus profondément l'originalité du système *néo-kantien* dont les innovations se dressent moins contre l'Esthétique, envisagée pour elle-même, que contre une lacune de la logique kantienne.

plus dangereuses viennent du côté de l'arithmétique et de ceux qui, comme Russell et Couturat, la réduisent à la logique.

LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE

I

Le pendant des intuitions pures de la sensibilité est formé par les concepts purs ou catégories de l'entendement auxquels est vouée une bonne partie de l'analytique transcendante de Kant. Et c'est précisément ce chapitre-là qui s'attira le plus d'attaques comme étant un reste de scolastique médiévale. Ces douze formes — ni plus ni moins dans la rigidité de leur trichotomie monotone — avaient été rejetées par Schopenhauer comme inutiles, comme de simples ornements inventés par Kant pour satisfaire son goût de symétrie. On reprocha à Kant d'avoir non seulement fait du dogmatisme avec ces formes tout achevées dans l'esprit, mais encore de s'être rendu coupable d'une métaphysique presque mythologique, en faisant avec une certaine unité synthétique une puissance transcendante d'où jaillissent ces douze formes de l'esprit. Et sur ces motifs, les thèmes furent variés et les noms des accusateurs ne sont pas des noms obscurs.

Restait à l'école de Marburg, sur ce chapitre comme sur tous les autres, à dissiper l'ombre qui enveloppait le vrai sens kantien et à aboutir aux conséquences devant lesquelles Kant avait hésité.

Pour M. Cohen, la catégorie a une grande importance organisatrice dans le plan de la critique kantienne, car, dit-il : « ce n'est que dans la maîtrise des catégories que le point de vue transcendantal se fit jour » (*Kant's Th. d. Erf.*, 2^e éd., p. 407) Tandis qu'en 1770, alors que l'intuition était déjà trouvée, l'espace et le temps ne faisaient connaître les choses que *sicuti apparent*, de même que dans l'Esthétique transcendantale les mêmes formes ne donnent la connaissance que de l'objet phénomène, sans rien pouvoir dire de la chose en soi ; maintenant, dans la logique, le « seulement phénomène » n'a plus un sens qui diminue la compétence de la connaissance, mais devient le point central du transcendantalisme : le phénomène remplace pour tout de bon la chose en soi, l'être cède sa place philosophique à la connaissance. Ce point de vue est marqué, quoiqu'on en dise, dans l'Esthétique, surtout dans la deuxième édition, mais il ne devient vraiment dominant (parce que précis et conscient), que dans l'Analytique. M. Cohen attribue cela à la découverte des catégories, ou plutôt de leur principe de découverte et de classification. Contre ceux qui ne trouvent dans les catégories qu'une copie artificielle des formes de la sensibilité il cite (p. 262) un passage un peu étrange mais qui ouvre une perspective inconnue jusque-là sur l'enchaînement des groupes d'*a priori*, un passage dans la critique de Kant contre les attaques de J.-C. Eberhard (1) : ... la recherche « s'il n'y a pas de concepts (catégories) qui n'expriment autre chose que l'unité synthétique d'un multiple (dans une intuition quelconque) pour le concept d'un objet en général

1. *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik d. r. Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* Königsberg, 1790. En même temps M. Cohen, dans sa remarque à la page 261 (2^e éd.) engage à la recherche des passages dans les manuscrits de Kant, qui pourraient éclairer là-dessus. M. Cassirer a trouvé depuis des places dans « les Réflexions » par lesquelles la supposition de son maître est hors de doute (Voir, E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, etc. vol. II, p. 493 et remarque 31, p. 725).

et qui soient la base *a priori* de toute la connaissance de cet objet ; et comme ceux-ci ne se rapportent qu'à la *pensée* d'un objet en général, s'il ne faut pas aussi, pour une telle connaissance synthétique, postuler la manière dont cet objet serait *donné*, c'est à-dire postuler une forme également *a priori* pour son intuition. »

Les catégories sont un ancien legs philosophique qui n'a pas été inventé par Kant, mais qui fut présenté par lui sous un jour nouveau. L'idée transcendante favorise ici encore une de ces trouvailles qui font de l'interprétation de Marburg une philosophie originale ayant son âme propre tout en servant une autre doctrine. Ce qui intéresse avant tout M. Cohen c'est la déduction des catégories — car c'est là le moment essentiellement kantien — et au lieu de la chercher dans le chapitre intitulé : « Déduction transcendante des concepts purs de l'entendement », il prétend la trouver dans le chapitre des Principes (*Grundsätze*).

Nous savons que les principes de Newton furent le point de départ de la Critique, et que la tâche qu'elle s'imposait fut la recherche des conditions qui rendent possible la connaissance de la nature. En un mot, le but des recherches ne peut être que le système des Principes (*Grundsätze*), car eux seuls, en tant que représentants des conditions de la *Nature*, peuvent donner un sens à cet échafaudage d'abstractions méthodiques telles que les intuitions et les catégories, qui doivent prêter leur propre vie à ces formes métaphysiques, autrement ces dernières demeureraient des fantômes. Ce furent donc les Principes qui servirent à Kant de critère dans la dérivation et la classification des concepts purs et leur dérivation de la table de jugements n'a sa haute valeur, et transcendante et psychologique, que parce que les classes des jugements (*Urtheilsarten*) sont les charpentes des Principes. M. Cohen reconnaît que la relation des trois groupes de conditions, qui, finalement, peuvent se réduire à un seul, n'a pas été bien claire pour Kant et il se réserve le droit « de

connaître l'auteur mieux qu'il ne s'est connu lui-même » en développant sa pensée fondamentale — (*indem wir das Recht seines Grundgedankens zur Entfaltung bringen*) (p. 268). Kant lui-même croyait avoir une supériorité sur Aristote parce qu'il avait ordonné et systématisé ces concepts purs *selon un principe*, tandis que l'ancienne table d'Aristote était seulement recueillie (*zusammengerafft*). Avec ses profondes connaissances historiques, l'école de Marburg rend plus de justice à Aristote que Kant ne le fait, et apprécie, sous l'apparence purement grammaticale du critère, ce qu'il y a aussi de profondément philosophique. Au fond sa logique a été, elle aussi, guidée *par le souci de la Science*, seulement son principe de systématisation est dangereux par son côté métaphysique dont l'aspect grammatical (et vide) n'est qu'un masque : ce qui l'a préoccupé c'est *l'être, non la science* de l'être. Et si la logique transcendantale vient le punir d'avoir méconnu ce que Platon lui avait légué, il ne faut pas oublier ce qu'on lui doit. Ce qu'il y a donc de nouveau dans la table des catégories de Kant ce n'est pas l'ordre selon un principe mais la qualité même de ce principe.

Kant croit le trouver dans le « pouvoir de juger » (p. 97) qu'il identifie avec le « pouvoir de penser ». Or il dit : « les jugements sont... des fonctions de l'unité parmi nos représentations » (p. 88) — ce qui signifie que les catégories sont précisément cette unité, *point de vue* de la synthèse, qui s'opère dans le jugement. Le jugement c'est donc l'acte de l'entendement, l'acte de synthèse ; les catégories « ne sont pas directement une synthèse, mais sont à la base de la synthèse (*liegen ihr zu Grunde*), lui donnent l'Unité ». (Cohen, *Kant's Th. d. Erf.*, p. 286). Elles sont les « *plus* » qui apparaît dans tout jugement synthétique. La découverte de ces principes purs dans les jugements constitue leur déduction métaphysique. Kant les reconnaît comme des *concepts originels*, des « *Stammbegriffe* » qui sont « *ursprünglich erzeugt* » et ne les trouve qu'« après de longues réflexions sur

la recherche *des éléments* de la connaissance humaine ». C'est ainsi que Kant s'exprime dans la première édition, et pour que cette manière de caractériser, qui est purement métaphysique, ne demeurât pas fortement psychologique, il fallut qu'elle se transformât, et qu'elle se dépassât elle-même pour ainsi dire, afin d'atteindre au point de vue transcendantal ; celui-ci, nous le savons, consiste à ériger en principe conducteur, la *compétence* des formes pures pour l'unité de la connaissance, c'est-à-dire pour l'unité de l'objet. Or, cette unité de l'objet de connaissance où se réalise-t-elle pour Kant si ce n'est dans les principes (*Grundsätze*) ? — Quand on a devant soi toute la Critique et que dans l'enchevêtrement de ses formes *a priori* qui se compliquent à mesure qu'elles s'approchent du but, on peut démêler le plan de cette marche synthétique, on s'aperçoit que le foyer logique vers lequel convergent toutes ces recherches c'est le système des « Principes ». Le vrai point de vue qui guide Kant dans sa recherche et la systématisation des catégories, ce « *Gemeinschaftliches Princip* » qui devait distinguer sa manière de procéder de celle d'Aristote — et des autres prédécesseurs — est selon M. Cohen (1) le point de vue des principes purs, « car c'est en lui que Kant en dernier lieu fonde l'unité de l'expérience (Cohen, p. 267). « Les principes sont les règles de l'emploi objectif des catégories », dit Kant (p. 157), ce qui signifie que la valeur objective des catégories réside dans les principes et s'affirme par les principes ; cependant M. Cohen avoue qu'il ne fut pas accordé à Kant de voir parfaitement clair en cette question. Son génie l'a guidé sur la bonne route qu'il a suivie instinctivement sans pourtant l'avoir exactement reconnue, du moins ne s'est-

1. Cette idée émise par le chef de l'école de Marburg fut adoptée unanimement par les autres représentants de l'idéalisme transcendantal conséquent, mais son véritable développement est dû à A. Stadler : *Die Grundsätze d. reinen Erkenntnistheorie in d. kritischen Philosophie* (Leipzig, 1876).

il jamais exprimé là-dessus avec précision. Aussi M. Cohen cherche-t-il à établir un accord entre cette logique intrinsèque de la chose et le procédé historique de Kant. Logiquement, les principes sont le centre de la critique et si on commençait par eux toutes les confusions métaphysico-psychologiques seraient évitées, parce que, dès le début, le point de vue transcendantal serait frappant. Mais Kant a commencé par l'Esthétique — et l'on sait quelles difficultés il s'est ainsi préparées. — Dans son procédé, n'y aurait-il pourtant rien qui fit entrevoir une corrélation entre l'enchaînement logique des parties de la critique et leur développement effectif ?

M. Cohen croit la trouver dans le rôle que joue le jugement pour la déduction des catégories. Le jugement représente pour lui surtout une forme transcendantale. Le penseur de Marburg glisse sur le danger qu'il appréhende pour la logique du côté de la grammaire, afin de relever les avantages que cette même logique tire du jugement sur les frontières de la psychologie. Car le jugement « fonction de l'unité parmi nos représentations » caractérise la pensée dans ce qui lui est le plus intime, le plus spécial ; la pensée définie comme pouvoir *de juger*, c'est la pensée qui se dresse dans toute son originalité (*Eigenart*) devant l'intuition, ce n'est donc pas la pensée psychologique, mais celle qui figure dans « la conscience en général » (*Bewusstsein überhaupt*), aussi dit-il « le fil conducteur de la découverte des catégories se dirige *dans un sens transcendantal* vers la table des jugements » — et ailleurs : « la forme du jugement est la charpente du principe synthétique » (p. 262), ce qui veut dire qu'à ce point de vue seulement il contient le concept pur. D'ailleurs ceci est exprimé sans détours (p. 267) : « Ce n'est qu'autant que l'on reconnaît dans les classes des jugements la charpente des principes, que l'on peut trouver les catégories dans les jugements et les en faire dériver. » — Nous voyons par tout cela que l'interpré-

tation de Marburg est toujours guidée par son point de vue fondamental qui lui sert de phare, le point de vue transcendantal. Toutes les distinctions des formes sont dépendantes exclusivement des besoins critiques (*erkenntniskritisch*). Dans *Kant's Begründung d. Ethik* (1^{re} éd., p. 57, 2^e éd., p. 69-72) la correspondance entre jugement et principe est encore plus marquée, précisément par la clarification croissante du point de vue transcendantal que M. Cohen avoue lui-même n'avoir pas assez épuré, en pratique, du point de vue métaphysique, quoique, en théorie, il l'ait proclamé énergiquement dès le commencement de sa carrière philosophique. Qu'est ce que le jugement, tel qu'il est dans la table adoptée par Kant ? « C'est », dit M. Cohen (1), « tout simplement le schéma des jugements. » « Il continue : « Et que sont donc les principes ? Ce sont les *types* de jugements, qui s'expriment (*ausprägen*) en un nombre indéterminable de jugements singuliers (*Einzelurteile*). Ces types ne sont différents de ces schémas que parce qu'ils déterminent, en l'enveloppant dans une pensée universelle, le matériel des jugements, tandis que les schémas ne décrivent que le procédé formel. »

Au fond, M. Cohen fait ici la différence entre la logique formelle, telle qu'elle est chez Aristote, et la logique transcendantale. Or, nous savons qu'il n'y a pas pour M. Cohen de logique franchement formelle, si ce n'est que comme tendance anti-psychologique et anti-métaphysique; la logique d'Aristote repose sur une métaphysique, puisqu'elle est la logique de l'être, c'est la logique formelle, mais d'un contenu. Que celui-ci soit bon ou mauvais ceci est une autre question, il faut seulement nous rendre compte ici, qu'entre l'ancienne logique dans son sens originaire et classique et la logique transcendantale, il n'y a pas d'abîme infranchissable ; ce qui, dans l'une, était jugement, devient

1. Jugements ici dans le sens de *Erfahrungsurteil*.

principe dans l'autre, et si Kant garda les deux, c'est, d'après l'école de Marburg, le moment où *l'a priori* métaphysique et *l'a priori* transcendantal viennent se rejoindre, c'est le point dans l'évolution de l'idéalisme où viennent se nouer la pensée moderne à la pensée ancienne. Et c'est là toute l'explication de la présence des catégories dans le système kantien. Mais que M. Cohen ait toujours défendu la place des jugements, nous ne pouvons l'attribuer seulement à leur vénérable ancienneté historique. Nous savons que dans la période de commentaire il les soutient par ce qu'ils ont de commun avec le principe; leur droit est mesuré à celui-ci, ce qui, en effet, est très conforme à l'esprit kantien. Mais M. Cohen gardera le jugement, et plus que jamais, même quand il aura enrayé le principe du plan des formes *a priori*.

Nous verrons bientôt ce qu'il signifie pour lui, reste à ajouter une remarque encore: la vraie cause pour laquelle le jugement est si apprécié, dès le début, est plus importante qu'elle n'en a l'air; le jugement est l'asile logique de *l'unité* du multiple, c'est-à-dire de l'objet de la connaissance; en même temps il est *pensée pure*, pensée en ce qu'elle a de plus spontané, de plus indépendant par rapport au « donné ». En réunissant ces deux moments propres au jugement et en l'appelant par son équivalent: *la pensée*, nous aurons le centre de la philosophie cohénienne, telle qu'elle s'est révélée dans son propre système.

Tout nous engage à pénétrer enfin au cœur même de cette pensée nouvelle, mais nous jugeons plus sage de n'entreprendre cette tâche qu'après avoir analysé toute la première partie de l'Analytique, dans son interprétation de Marburg.

II

Nous avons vu comment Kant avait trouvé les catégories et comme on constata à Marburg que cette recherche avait

été guidée, consciemment ou non, par le principe transcendantal suprême : la « possibilité de l'expérience ».

Cela n'empêche pas pourtant de reconnaître que nous n'avons encore qu'une déduction métaphysique des concepts purs, et que la tâche, de *justifier* la présence des concepts purs dans la conscience connaissante par leur compétence pour la possibilité de l'objet, tâche essentiellement critique, reste à encore accomplir.

Kant, lui-même, avoue que, dans la déduction métaphysique, il ne fit qu'affirmer l'apriorité, la subjectivité de ces formes; il s'agit maintenant d'expliquer, au moyen des catégories, la possibilité de connaître *a priori* les objets qui ne sauraient jamais se présenter qu'à nos sens, et cela, non pas quant à la forme de leur intuition, mais quant aux lois de leur liaison, par suite, *d'expliquer comment nous pouvons prescrire* en quelque sorte à la nature, sa loi et même la rendre possible (1).

Donc, maintenant seulement, il compte expliquer définitivement son point de vue copernicien, cette seconde moitié de l'alternative: « Ou bien c'est l'objet seul qui rend possible la représentation ou celle-ci l'objet », qu'il avait posée dans la préface de la 2^e édition comme son Leitmotif. Le fait qu'il commence le paragraphe 14 de l'Analytique, le « Passage à la déduction transcendentale des catégories » avec la même idée, est intéressant. M. Cohen, dans son commentaire (2) attire l'attention sur ce point de quelle manière du mot « représentation », Kant fait au cours de l'argumentation la « connaissance » (*Erkenntnis*), « l'expérience » (*Erfahrung* ou *Erfahrungserkenntnis*), et finit par rapporter les catégories à la « possibilité de l'expérience » comme au seul principe de leur déduction. Ceci, ainsi que le passage cité plus haut, de même que la discussion (dans la 2^e éd., dans le § 14)

1. *Critique de la raison pure* 2^e éd. Analytique, § 26.

2. *Kommentar zu J. Kant's Kritik d. r. V.* Leipzig, 1907, p. 53 et suiv.

avec Locke et Hume, dans laquelle Kant réfute « par le fait de la science mathématique et physique » leurs déductions empiriques, et tant d'autres passages (1), prouvent à M. Cohen que l'expérience dont parle Kant peut être seulement la connaissance scientifique, et que la justification de ses catégories a été orientée aussi seulement sur la science. En effet, de l'interprétation de ce chapitre dépend le sort de l'idéalisme critique. Car il s'agit avant tout de comprendre quel est « l'objet » visé par Kant et que les catégories auraient à conditionner, quelle est cette « Nature » à laquelle les formes *a priori* auraient à prescrire des règles, bien mieux, à la prendre possible ?! Kant lui-même a répondu à cette question dans le paragraphe 26 de cette fameuse déduction, en se défendant, et contre le réalisme de la chose en soi (ou plutôt contre un faux idéalisme qui croirait l'atteindre) et contre un « idéalisme rêveur », qui ne connaîtrait pas de borne au pouvoir de l'entendement ; car cette Nature n'est que *fomaliter spectata*, cet objet, construit par les catégories, est seulement celui de « l'expérience en général » (*Erfahrung überhaupt*) et non pas l'objet déterminé empiriquement par des lois particulières : « Mais ces lois *a priori* nous instruisent seulement (2) sur l'expérience en général, et sur ce qui peut être connu comme objet de cette expérience (p. 685, § 26, fin).

Étant donné ceci, la déduction transcendantale devient plus facile à comprendre. Il y a là une question autrement délicate que celle de l'intuition pure. Pour celle-ci, on se demandait comment une intuition externe pouvait être

1. § 22, p. 669 ; § 26, p. 681.

2. Dans la trad. de Tremesaygues et Pacaud « *allein* » est traduit par « seules » étant rapporté aux « premières » catégories, ce qui change la phrase jusqu'à lui donner un sens trop étranger à celui de la Critique. Car si « les premières (catégories) seules nous instruisent de l'expérience en général », que deviennent les intuitions pures chez Kant ? Nous croyons donc qu'il vaut mieux rapporter « *allein* » à « *Erfahrung überhaupt* » et le traduire par *seulement*.

interne à tel point qu'elle pût déterminer *a priori* le concept d'objets externes, c'est-à-dire du point de vue de l'*a priori*, c'est l'objet externe qui était en question, tandis qu'ici c'est la portée de l'interne, du subjectif qui est en jeu (V. Cohen, *Kant's Th. d. E.*, p. 299).

Il s'agit donc de montrer qu'une simple condition (*purement subjective*) de la pensée, garantit, elle, l'objet ! Toute la question de l'idéalisme est là. Comment l'objet est-il constitué par le sujet ? Si nous avons insisté tout à l'heure sur l'interprétation de l'expérience dans l'école de Marburg comme expérience scientifique et non pas simplement psychologie (ces remarques semblaient peut-être encombrantes pour la marche du problème), ce fut pour faire ressortir la différence entre cette interprétation et les autres, différence qui devient très importante dans ce chapitre.

C'est que nulle part Kant ne fait de la psychologie aussi ouvertement que dans ces paragraphes sur les différentes sortes de synthèses, les différentes fonctions de l'esprit pendant l'acte de la connaissance. La première édition surtout peut être considérée comme le fondement de la psychologie au point de vue critique (2). Mais ce qui, d'une part, peut être avantageusement exploité peut, d'autre part, devenir un danger. C'est ainsi que l'interprétation de Fries, suivi de Jürgen Bona Mayer, réduisit dans ce même chapitre toute la tendance transcendante à une simple originalité de nom qui, en fait, ne serait qu'une analyse psychologique. M. Cohen, devant une pareille méprise, s'écrie : « Pas le nom seulement, mais la chose elle-même est inouïe (unerhört). Les formes trouvées dans la *pensée scientifique* ne sont pas que des unités psychologiques, mais des conditions critiques de la possibilité de l'expérience (297).

Mais pour éviter à l'avenir de semblables malentendus ainsi que des remarques comme celle de K. Fischer et de

1. M. Natorp développe en toute occasion cette idée.

A. Lange lui-même, qui prétendent que l'*a priori* est trouvé par voie empirique et non *a priori*, M. Cohen juge indispensable d'éclaircir le rapport qui existe entre le processus psychique et l'unité de l'expérience, entre le sujet et l'objet.

Il faut, pour nous mettre en garde contre de nouvelles attaques, attirer l'attention sur le fait que l'étude des fonctions psychologiques est exigée ici par l'intérêt même de l'objet, que « sujet » ne signifie ici que le corrélatif de l'objet, que le sujet qui est en jeu est le transcendantal et non pas le psychologique, l'individuel, que si, enfin, psychologie il y a, elle est au service de la cause transcendante.

Le problème était celui du rapport entre catégories et objet, plus précisément : la question était de savoir comment les formes internes conditionnent l'objet de l'expérience externe ?

Le sensualisme anglais réduisait l'objet, la nécessité de la connaissance, au mécanisme de l'association des représentations ; cette théorie tourne dans un cercle vicieux, car elle présuppose un ordre de la nature, la constance de cette nature. Contre cette explication insuffisante qui cache une métaphysique dogmatique, Kant cherche pour cette association, fait psychologique, le motif, la *condition logique* sans laquelle il n'y a pas d'explication, de *fondation possible* (*Begründung*). L'association est nécessairement liée à la reproduction et la condition (objective) de celle-ci ne peut être qu'une *liaison logique dans le matériel même*, c'est ce que Kant appelle l'*affinité*. Quand c'est Kant qui parle de matériel, nous savons que, aussi indécise que soit cette question, on n'a pas affaire au matériel en soi, en dehors de la connaissance, mais au matériel de la connaissance possible.

Mais la reproduction est étroitement liée à la *recognition* sans laquelle elle ne serait pas elle-même, il n'y aurait pas conscience d'un objet dont l'unité s'éparpillerait en diverses

impressions; sans *recognition* il n'y aurait pas de véritable connaissance. Mais cette *recognition* a besoin, elle aussi, de sa condition logique; c'est la catégorie qui remplit ce rôle, car elle est l'unité qui rend possible que les représentations diverses dans la « reproduction » soient reconnues pour être les mêmes, c'est-à-dire que c'est le concept pur qui garantit l'objet, parce que c'est lui qui assure à l'unification du multiple (à l'association des représentations en langage psychologique) la règle toujours identique à elle-même, selon laquelle ont lieu les différentes étapes de concentration croissante.

Par tout ce qui précède on peut comprendre comment Kant a profité des leçons de psychologie que donnaient les philosophes anglais; on sait d'ailleurs qu'il se rattache à la psychologie de Tetens, dont l'œuvre psychologique est, selon M. Cohen, d'une importance remarquable. Il est très intéressant d'observer comment Kant guide sa pensée à travers les expositions psychologiques, sans la laisser se perdre, se confondre avec elles. Toutes ces différences subtiles entre le sens interne et la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) entre le « je pense » de l'aperception et le « moi » empirique, donnent l'impression d'une pédanterie scolastique et pourtant, quand on se familiarise avec ces chapitres, on éprouve presque une joie esthétique à voir comment l'auteur joue avec ces deux motifs différents, les enlace étroitement, les mêle intimement, sans, à la fin, avoir la moindre difficulté à les détacher l'un de l'autre et reprendre celui qui lui importe le plus.

Nous en étions restés au concept auquel correspond psychologiquement la « *recognition* » et qui, au point de vue « possibilité de l'expérience », signifie le rapport du sujet à ce quelque chose, à cet « X », à cet inconnu que nous nommons : Objet. C'est dans l'unité du concept que se fonde en dernier lieu l'identité du multiple synthétisé, c'est-à-dire l'objet lui-même. Mais du côté subjectif (au sens

transcendental) ce concept exige une unité numérique de la conscience, unité dans laquelle la « recognition » des représentations puisse établir l'unité de l'objet. Cette unité de la conscience pure, constante, invariable, est la fameuse « aperception transcendante ». Celle-ci est donc une condition subjective qui rend possible l'unification des représentations de la conscience empirique (*innerer Sinn*) en un concept identique à lui-même. C'est ainsi que toute connaissance, tout *objet* de connaissance, toute *réalité objective* se fonde dans cette aperception.

Avec ceci, dit l'école de Marburg, le problème du rapport entre catégorie et objet est résolu par le rapport de l'objet à l'unité synthétique de l'aperception, seulement il s'agit de mieux préciser le rapport qui existe entre catégories et aperception. Dans la 1^{re} édition, Kant avoue lui-même (1) avoir laissé subsister quelque obscurité, mais dans la 2^e édition, M. Cohen trouve la correction et croit la voir découler d'une définition plus exacte du jugement (*Kant's. Th. d. E.*, p. 316). En effet, dans le paragraphe 19 de la déduction transcendante des catégories, le jugement, qui avait été identique au pouvoir de penser, n'en étant que « la fonction de l'unité parmi nos représentations », est devenu la manière de ramener *les connaissances données* à « l'unité objective de l'aperception » (K., p. 666). Plus loin, en parlant de l'unité des intuitions « selon des principes », il ajoute « *lesquels principes sont tous déduits du principe fonda-*

1, V. A. Fouillée, *le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. L'auteur reproche à Kant d'avoir fait de l'aperception « une condition première et réelle de la conscience, bien plus, en un acte produisant des effets selon la loi de la causalité efficiente », p. 77. — Quand on lit Kant et l'on voit quelle peine il se donne à déterminer cette aperception d'une manière aussi transcendante que possible aussi loin du psychologisme que de la métaphysique, on ne peut comprendre de pareilles interprétations et l'on finit par reconnaître la grande importance de l'interprétation de Marburg dont l'idée fondamentale est seule capable d'éviter les fautes de détails.

mental de l'unité transcendante de l'aperception. » Nous avons ici une explication claire de ce rapport qui suscita bien des discussions chez des penseurs qui, pourtant, se disent kantien. Pour M. Cohen, la situation ne pourra s'éclaircir tout à fait que lorsque l'aperception, comme « *Selbstbewusstsein* » sera identique à l'unité des catégories, c'est-à-dire quand toute dualité de sens aura disparu, dualité qui peut bien engendrer un préjugé psychologique. Le moment qui réunit les deux éditions se trouve dans une remarque à la section III de la déduction (1^{re} éd.). Il y a là des phrases comme celles-ci : « Cette proposition synthétique : que toutes les diverses consciences empiriques doivent être liées à une seule conscience de soi, est le principe absolument premier et synthétique de notre pensée en général. Mais il ne faut pas, non plus, perdre de vue que la simple représentation « *Moi* » est par rapport à toutes les autres... la conscience transcendante. Or, que cette représentation soit claire ou obscure, cela n'importe pas ici ; *il n'est même pas question de la réalité de cette conscience* : mais la possibilité de la forme logique de toute conscience repose nécessairement sur le rapport à cette perception comme à un pouvoir ».

C'est à ce passage que se rattache la 2^e édition dans laquelle le « je pense » marque mieux le caractère transcendantal de simple méthode que « le moi » de la 1^{re} édition. Il est plus difficile de confondre ce simple accompagnement de toute connaissance, dénué de contenu spécial, n'ayant même pas besoin d'être perçu, même pas d'être psychologiquement réel avec une entité ou même une fonction psychologique. Ce « pouvoir » n'est pas une fonction mais un acte logique qui est qualifié de « général » pour être soustrait aux prétentions de la conscience individuelle. Kant dit (p. 660) : « C'est donc le plus haut point (*Höchste Punkt*) auquel on puisse rattacher tout l'emploi de l'intellect — toute la logique même et après elle la philosophie transcendante — oui, cette faculté, c'est l'intellect même ! »

Mais ce dernier, nous le savons, est la faculté des règles des catégories, la conscience de soi transcendante, cette conscience en général, qu'est l'aperception; est donc identifiée ici avec les catégories, comme étant l'expression générale de leur totalité. L'aperception n'est donc ni une source « réelle » d'où jailliraient les catégories (1) d'après le principe causal; ni la conscience empirique du moi; elle est tout simplement le foyer logique vers lequel convergent les différentes conditions de l'expérience. De là une nouvelle lumière jetée sur la nature de ces dernières, sur celle des intuitions pures aussi, car toutes ensemble elles ne sont que l'expression objective de ce qui constitue la condition subjective. Chacune des catégories, par exemple, en remplissant son rôle de synthèse sur le multiple intuit, contribue à la réalisation de cette unité logique; sans les catégories, l'aperception n'aurait pas lieu, mais la synthèse opérée par les catégories ne serait non plus possible sans l'aperception. Du haut de ce point, « le plus haut », comme dit Kant, on peut envisager tout l'appareil de la connaissance, son engrenage et son mécanisme. M. Cohen y voit le rapport étroit entre Concept, Moi et Objet, et ce qui devient très intéressant, le rapport de tout cela à l'intuition du multiple.

Il y a lieu, une fois encore, de constater la justesse de l'interprétation de Marburg en ce qui concerne l'Esthétique. Celle-ci, nous le savons, est considérée comme un chapitre inachevé dont l'explication n'est donnée que par la suite. L'espace et le temps sont des abstractions méthodiques qui ne recouvrent leur sens entier que par ces autres moyens méthodiques : les catégories. Ceux qui n'y voient que des formes prêtes dans l'esprit, des entités psychiques, doivent être fortement déçus à la lecture des paragraphes 17, 20, 26 et des différentes remarques qui y sont jointes. L'unité synthé-

1. Voir A. Fouillée. Ouvrage plus haut cité.

lique de l'aperception, cette expression équivalente à celle de l'entendement même, y est décrétée comme dominant l'intuition pure, tout autant que chaque catégorie, car point n'est possible l'application d'une de ces formes à un multiple sans que du même coup la condition de ce principe suprême n'ait lieu. Nous avons vu ailleurs que l'espace, comme on l'emploie en géométrie (comme espace déterminé), a besoin, lui-même, de cette unité synthétique. Entre esthétique et logique, il n'y a donc qu'une frontière systématique et non un abîme infranchissable.

Ceci nous amène à remarquer que toujours cette unité d'aperception s'oppose à un *multiple*, celui dont les intuitions *a priori*, précisément, ont tâché de représenter la nécessité logique. L'unité de synthèse, ce centre de la philosophie kantienne, exige comme son corrélat logique le *multiple* nommé à plus juste titre *le divers*. Nous tirerons bientôt les conséquences de cette observation.

Il nous reste encore à jeter un coup d'œil rapide sur la question du nombre des catégories. Kant avait justifié sa classification par celle des jugements ; quant au nombre strictement déterminé, il n'en a pas donné une « déduction » : c'est ce qui fait qu'on la lui demande bien souvent. Les disciples de Marburg, sans souscrire à sa parole, reconnaissent pourtant la justesse du principe. L'exigence d'un système complet des formes *a priori* est de nature transcendante. Nous citerons un passage intéressant de *Kant's Theorie der Erfahrung* dont la portée dépasse celle de la question du nombre des catégories et qui éclaire un côté essentiel de la philosophie idéaliste de Marburg :

« Les doutes en la possibilité méthodique d'un tableau intégral des catégories repose, vu au plein jour, sur la confusion de la notion de l'expérience avec « le plan et le sens du monde » (Lotze). La notion de l'expérience pourrait être l'objet de doutes, par suite, les éléments qui la constituent seraient eux aussi incertains. Si par contre, l'on conçoit la

notion de l'expérience comme la tâche à accomplir (notion de tâche) inhérente au *factum*, aucune hésitation d'ordre méthodique ne peut être par là suscitée à l'égard de la possibilité de s'emparer des conditions complètes de l'expérience en tant que science, car c'est là même que réside le problème.

Si les catégories en tant que conditions et attributs (*Merkmale*) de l'expérience ne sont pas trouvées dans toute leur intégralité, alors la notion de l'expérience demeure inconnue, irréalisée. Mais si, par contre, l'on conçoit les sciences naturelles mathématiques en tant que *concretum* dont la notion est à déterminer, alors l'intégralité des conditions doit apparaître comme le but précis à atteindre. C'est évidemment chose différente d'établir *le sens* du monde dans cette notion de l'expérience et d'adjoindre à ce plan des sciences naturelles mathématiques une science de l'âme ou autres idées semblables. Le nombre de tels attributs sensibles (*Sinnesmerkmale*) et des plans (*Planformen*) demeure en réalité incertain.

Si enfin des objections s'élèvent entre l'énonciation de chaque catégorie isolée ou si des lacunes dans l'intégralité peuvent être signalées d'une façon positive, le principe de déduction et de classification ne devrait pas pour cela être écarté. Que l'on montre l'inefficacité d'une certaine catégorie ou l'utilité d'une catégorie absente en tant que condition de l'expérience scientifique présentée dans ses principes fondamentaux... Mais que l'on ne dise pas : il est clair que Kant emprunta les catégories à « l'Empirie logique » (*Kant's Th. d. Erfabrg.*, 2^e éd., p. 289-290).

III

Maintenant que nous connaissons une partie importante de l'interprétation de Kant, nous pouvons aborder la pensée correspondante dans les œuvres originales de l'école de

Marburg, telle qu'elle se révèle dans son développement indépendant de la parole du maître.

Jusqu'ici, nous vîmes les philosophes de Marburg appliqués à défendre le criticisme kantien contre les attaques venant du dehors, à le régénérer par ses propres moyens, là où il menaçait de vieillir ; nous verrons maintenant comment, ces moyens ne pouvant plus suffire, la philosophie de Marburg a recours, pour sauver la méthode du maître, à des ressources nouvelles qu'elle créera elle-même.

Kant, pour résoudre son problème de la possibilité de l'objet, de l'expérience, avait cru nécessaire de fournir à la pensée des subsides qu'il avait été chercher dans la sensibilité pure. L'Esthétique, comme instance du multiple, avait précédé la Logique, comme instance de l'unité. Quelque purifiée que soit cette Esthétique de toute trace empirique, en tant qu'*expression d'une tendance*, elle cause des préjudices graves à l'idéalisme, et elle les cause, non par la nature spéciale de l'intuition dans la mesure où elle diffère de celle du concept (différence qui se laisse facilement effacer comme on le voit dans le système de Ch. Renouvier et celui de MM. Cohen et Natorp,) mais par son rapport nécessaire à la Logique, *trop nécessaire pour la Logique*. Car, si dans ce rapport l'Esthétique gagne en justifiant ses intuitions comme simples moyens méthodiques grâce au contact avec les catégories, la Logique est lésée dans son indépendance. C'est le moment où la pensée de M. Cohen se détache de celle de Kant pour agir librement. Après avoir su apprécier les avantages de la sensibilité, maintenant, sans toutefois faire cause commune avec les ennemis de l'empirisme, ce penseur rejette les prétentions de la sensibilité en tant que source de connaissance, en tant que constituante d'expérience ; il lui refuse des droits équivalents à ceux de la pensée. La pensée seule suffit pour résoudre le problème de la connaissance de l'objet, de l'être au dedans de l'expérience. M. Cohen met à la base du système qu'il se propose de construire la formule du vieux Par-

ménide, comme une pierre fondamentale qui soutiendra tout l'édifice : *la pensée est l'être*. Nous verrons aussitôt le sens précis de cette identité touchant de près le paradoxe ; il nous faut constater ici que M. Cohen se fait tâche, dès le début de sa *Logik der reinen Erkenntnis*, de soutenir les droits exclusifs de la logique. Si Kant les a partagés, c'est que sans doute il n'a pas su tirer tout le parti possible de sa propre méthode, c'est qu'il aura négligé une des chevilles (*Hebel*) les plus importantes de la pensée moderne qui, dit M. Cohen, fonctionnait depuis longtemps dans les sciences, mais qui n'a pas encore été reconnue dans sa nature purement logique *de fondement*. Kant n'a pas clairement compris l'*infiniment petit* de Leibniz et son rôle logique, voilà pourquoi la logique ne pouvait seule lui garantir l'*être* et pourquoi il avait dû avoir recours au « donné ». On aura beau idéaliser l'Esthétique, et on ne peut le faire d'avantage qu'à Marburg, la méprise irrémédiable de Kant est au cœur même de la Logique ; c'est là que prend sa revanche la concession faite au sensualisme, ne serait-ce que dans les mots ! Car le cœur de sa Logique, c'est la « *synthetische Einheit* » comme principe suprême de la connaissance. Cette synthèse, c'est l'unité d'un multiple, et si la pensée n'est que synthèse, comme le cas est chez Kant, *ce multiple est un élément étranger*, c'est : « le donné ». Il a beau ne pas être do né dans le sens brutal du mot, donné par les sens, il n'en est pas moins un élément étranger à la pensée et dont elle n'est pas responsable puisqu'elle ne peut en rendre compte ! Voilà ce qui n'est pas corrigible avec les propres moyens de Kant ! Il s'agit maintenant de reprendre sa méthode au point où il l'a égarée (pour des motifs que M. Cohen cherche, explique et excuse avec une piété touchante).

Pour ne plus recourir à un intrus, pour que la pensée puisse rendre compte de son contenu, et c'est là la grandeur de la tendance critique, il faut trouver le sens précis, complet de la *pensée*. Où le chercher ? Dans son histoire. Ce

terme, la pensée, est né dans la philosophie grecque, car ce sont les philosophes grecs qui l'ont pour ainsi dire inventé, en le relevant de sa signification populaire et vague, en le *précisant, en le fixant, en lui donnant une teneur*. Parménide fut le premier qui arrêta son sens en l'orientant sur « l'être », en le fixant dans l'identité avec « l'être ».

La philosophie suivante en passant par Pythagore, Démocrite, Socrate et Platon, fit naître de ce paradoxe encore si naïf une vérité qui servit désormais à toute la pensée future : la pensée sous forme de nombre, d'atome, de concept, d'idée, toujours elle est orientée sur l'être, *c'est la pensée de l'être*. Chez Platon, en devenant ἐπιστήμη, c'est-à-dire « connaissance dans la science », « pensée de la science », son identité avec « l'être » perd toute la naïveté qu'elle avait chez les prédécesseurs pour n'exprimer « qu'une idée fondamentale et éternelle de la raison scientifique : *la pensée crée les fondements de l'être* » (Cohen, *Logik d. r. Erkenntnis*, p. 18). C'est donc là le sens entier et précis de la *pensée*, telle que ses novateurs, après l'avoir arrachée avec de longs efforts au flottement indécis de la représentation psychologique, l'avaient coulée dans le moule logique. Ce sens n'est pas connu dans les livres didactiques de logique, mais c'est lui qui anime les grands systèmes métaphysiques et la vraie science. Ce que M. Cohen tente, c'est de refaire la logique sur ce fondement de la pensée créatrice (*das Denken = Erzeugen*) fondement dont il a épié l'éclosion chez les anciens au moment où l'esprit humain, en créant la science, devient conscient de soi-même ; fondement qu'il aura poursuivi à travers toute l'évolution de la science, qu'il aura remis au jour là même où les plus profonds ténèbres du moyen âge l'auront enseveli, et qu'il voit briller clairement depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. Nous croyons pouvoir affirmer que grâce à ce fondement, vieux comme la science, mais qui n'a pas été clairement formulé, présenté en sa nudité logique, la logique fait dans la tentative de M. Cohen *un pas*

en avant. Nous ne nous en rendrons parfaitement compte qu'après avoir connu ses idées sur la « réalité. La pensée, telle que M. Cohen l'entend dans sa « logique », est donc la pensée-crédation et non pas la pensée-synthèse. De cette différence fondamentale vont découler toutes les autres différences qui le séparent de Kant. La pensée créatrice *exclut donc tout matériel donné, elle ne reçoit rien, tout est créé par elle-même.* Pour garder son sang-froid devant de pareilles théories, il faut avant tout savoir à quel point de vue il faut les envisager. Nous avons vu que la seule « connaissance » (*Erfahrung*) qui vaille aux yeux de M. Cohen, c'est la connaissance scientifique, que le reste, ce que Kant appelle *Wahrnehmungsurteil*, les représentations, la fantaisie, tout cela n'est point connaissance, n'est point *pensée* dans le sens logique du mot ; et pour garantir la valeur de la logique il est nécessaire de bien isoler les influences et les intérêts psychologiques. Il s'agit donc avant tout de distinguer entre la *pensée naïve* et la pensée de la science, la *pensée créatrice de science.* C'est assurément sur ce point que l'on s'est trompé le plus souvent au sujet des théories de M. Cohen. Comment vouloir séparer les deux sortes de pensée, comment faire une « conscience en général » (*Bewusstsein überhaupt*) qui ne soit pas une conscience psychologique, individuelle ? Et s'il en est ainsi, comment soutenir que la pensée pure, sans l'aide des sens, puisse créer l'objet ? ! Mais M. Cohen ne prétend pas affirmer l'existence d'une conscience en général, aussi peu qu'il nie la réalité de la conscience individuelle, ce qui l'intéresse, c'est la valeur de la connaissance objective, la science non comme elle se produit dans un cerveau, « mais telle qu'elle est amoncelée dans les livres de science » comme il le dit en toute occasion. Subjectivement, il ne tient guère à séparer les deux *pensées*, tout son intérêt se porte à leur valeur objective. Toute la question est là : « Qu'est-ce qui fait la nécessité de la connaissance ? » Or, la connaissance nécessaire n'étant

pas autre que la connaissance scientifique, je n'ai pas, *pour mon problème*, à m'occuper d'une autre. Le point de vue est tellement fixé pour M. Cohen qu'il n'essaie même plus de le justifier ; c'est M. Natorp qui, dans toute occasion favorable, tâche de montrer que la séparation est purement méthodique et que d'ailleurs, entre les deux, le passage est tout naturel, quoique, logiquement il n'y ait pas de continuité. Au fond, qu'est-ce que la pensée naïve ? C'est la croyance aux impressions des sens, c'est l'absence même d'une différence entre le sujet et l'objet, c'est notre état d'âme, à tous, dans la vie pratique. C'est l'état de « *Bewusstheit* », comme l'appelle M. Cohen, et qui ne peut même pas devenir problème dans un système de philosophie critique ; ce serait faire de la métaphysique que d'en vouloir expliquer *le comment* ; tout ce qui est possible, en psychologie, c'est de constater le fait. Le problème ne peut naître qu'à un degré plus avancé : c'est au moment où l'objet se détache du sujet, où, par exemple, l'enfant se demande qu'est-ce que c'est que la chose qui n'est pas lui-même. Sans nous mêler de psychologie évolutionniste, il nous faut avouer que l'état « naïf » du plus grand penseur est analogue à celui de l'enfant : une parfaite confiance en la réalité des choses qui tombent sous ses sens. Le moment où le doute, plus ou moins net, s'élève, la pensée cesse d'être naïve, mais elle n'est pas encore autre chose, elle est à un tournant, et c'est de la direction qu'elle prendra dans la réponse que dépend son sort. Si à cette question, qui est comme la limite de la pensée naïve : « Qu'est-ce que l'objet » ? la réponse est : « Il est ce que nous enseignent les sens », c'est-à-dire l'objet est « donné », la pensée retombe dans son stade de naïveté, cette fois-ci elle en est responsable ! Si, au contraire, elle tâche de chercher une autre solution, une explication qui, bonne ou mauvaise, tendra à s'éloigner des données sensibles, de les vaincre surtout, la pensée aura pris le chemin de la science. Car qu'est-ce que la science depuis ses premiers

débuts jusqu'à ses plus récents résultats, sinon un effort continu et progressif pour émanciper la pensée du joug de la sensibilité, de la tyrannie du « donné. » ? Et nous voyons maintenant que ce que M. Cohen néglige et à l'occasion combat énergiquement, ce n'est pas la connaissance *naïvement réaliste*, celle qui, regardée de plus près, n'est même pas une « connaissance », mais l'état avant « la pensée », il est l'ennemi du *réalisme dogmatique*, de la pensée qui s'est ravalée, de bon gré, jusqu'à l'inconscience primitive, qui n'est plus l'état d'innocence, mais, qui logiquement, a péché. Certes, M. Cohen ne s'occupe pas des rudiments de la pensée scientifique, mais il faut savoir qu'il ne les renie point, que, entre ce qu'il entend par « pensée scientifique » et celle que nous venons d'analyser à la hâte, il n'y a qu'une différence de degré, et s'il part du « *factum* » de la science, telle qu'elle se trouve dans les grandes œuvres du génie, c'est tout simplement pour saisir le problème là où il est plus saillant.

Maintenant que nous sommes fixés sur le point de vue de l'école de Marburg, essayons de pénétrer le sens de cette pensée pure, *créatrice de l'Objet, créatrice de la Nature*.

La pensée doit créer son contenu ; (c'est de la pensée scientifique qu'il s'agit). Quel est le contenu de cette pensée ? C'est *la Nature* au sens scientifique du mot, la Nature comme totalité (*Inbegriff*) des lois, c'est donc *l'Unité* de ce dont nos sensations nous livrent une image brisée en mille morceaux, c'est la continuité de ce que nos perceptions rendent discret. Si l'on nous opposait que, malgré tous ces caractères contraires à ceux des connaissances sensibles, la science s'élève quand même sur le piédestal des sensations dont elle se détache par abstraction, par épurement, nous répondrions avec Kant : « toute connaissance commence par l'expérience (sensible) » et avec M. Cohen, « que la sensation est en effet le point d'interrogation », le « Paraclet » qui met en branle la pensée, mais que jamais elle ne répondra du contenu de la

connaissance scientifique ; *celui ci n'est pas le contenu de la conscience psychologique*, mais le moment de toute pensée objective, qui constitue *l'unité du multiple, la continuité du discret*, moment qui dépasse la compétence des sensations. Evidemment, nous avons affaire à une abstraction, mais c'est celle qui est courante dans la science ; ce n'est pas un point de vue paradoxal, ni une subtilité malsaine. Le contenu scientifique est indépendant des données des sens, *il est créé en entier par la pensée pure*. La différence qu'il y a entre l'unité de la synthèse et cette unité originaire (*ursprünglich erzeugt*) devient maintenant visible : le multiple comme corrélatif nécessaire de l'unité ne précède pourtant plus cette dernière ; il en était ainsi pour la *synthèse de l'unité*, tandis qu'ici le multiple est créé en même temps que l'unité, comme un corrélatif franchement logique. C'est enfin la vraie position critique ; on commence par la « connaissance », un point de vue qui n'a rien de dogmatique, puisqu'il n'affirme, ni ne dément quoique ce soit en dehors de lui-même, toutes les relations, tous les jugements suivants se détachent de son propre sein et n'ont pas besoin d'une autre aide.

« La connaissance » signifie « unité d'un multiple », c'est-à-dire que la connaissance consiste précisément en cette relation qu'aucun des membres ne peut devancer ! Si, au contraire, connaissance n'est pas création à la fois du multiple et de l'unité, si la connaissance *ne se crée pas en entier*, mais que le multiple lui soit *donné*, qu'elle ne soit que *l'unité, la synthèse, d'un divers intuitifs*, le point de vue critique est dépassé, il s'y est glissé quelque peu de dogmatisme. Il faut donc que la pensée *crée* son contenu pour pouvoir en être responsable. Maintenant que nous sommes fixés sur le genre de « pensée » et de « contenu » nous comprenons aussi que la « création » (*Erzeugung*) n'est pas une causation, mais un fondement (*Grundlegung*) qu'elle n'est pas une cause efficiente mais une raison suffisante, et que, par conséquent, elle n'est point autre chose qu'une *méthode*. C'est la méthode faisant la

contre partie de la méthode du *donné*, c'est la tendance d'assurer l'indépendance de la raison pure contre les insinuations psychologiques. C'est ici seulement que la méthode de Kant est appliquée avec conséquence et que M. Cohen peut être considéré comme le premier et véritable continuateur de la philosophie critique. Ceci se manifeste dans toute son œuvre mais d'une manière particulièrement éclatante dans les chapitres du « *Ursprung* » (que nous croyons pouvoir traduire par « Origine ») et de la « *Réalité* » qui sont comme le foyer de la pensée cohénienne. Origine et réalité ; ce sont là précisément les deux prétentions de la sensation. Kant ne lui a pas laissé ouvertement « l'origine » de la connaissance, mais n'ayant pas coupé court à toute prétention, il lui laissa des forces qui finirent par se tourner contre lui. Quant à la « réalité » il est clair que dans les « Anticipations de l'expérience », Kant lutte avec l'ancien préjugé, mais ne peut en triompher ; si dans son intention on remarque sa tendance à s'en débarrasser, dans les détails il subit encore son ascendant. On le corrige à Marburg où on le continue dans l'esprit de Platon et avec des moyens empruntés à Leibniz.

Qu'est-ce que le Ursprung ?

Kant avait prouvé que l'objet, le *X* que nous opposons comme l'unité correspondante à nos représentations multiples, n'est autre chose que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse ; en d'autres termes : l'objet, en tant que le terme d'une équation (l'inconnu de cette équation n'a pas de sens en dehors d'elle et tout ce qu'il est dépend de l'autre membre de l'équation) en bon français : l'objet de la connaissance est le résultat des conditions *a priori* ; *les formes a priori le constituent*. Nous avons vu que ces formes, les catégories, sont les unités synthétiques du jugement, que par conséquent, la connaissance se fait en jugements, mais une question est demeurée indécise : c'est celle du *commencement logique* de l'objet dans la connaissance. Il est cons-

titué par *l'a priori*, mais pour assurer cette construction idéaliste il faut avant tout garantir *l'acte logique de constitution même* de toute velléité de la méthode contraire, celle du « donné ». Il s'agit donc de garantir surtout *le commencement* de l'objet dans *l'a priori*, car tout l'idéalisme critique est compromis si ce premier moment est abandonné à l'autre instance. Pour que l'idéalisme soit solide, il faut que *le fondement (Grundlegung) devienne origine* (Logik d. r. Erkenntnis, p. 33).

Afin d'éviter les confusions auxquelles cet instrument caractéristique de la pensée cohénienne fut exposé dans la critique qu'il eut à subir de tous côtés, nous tâcherons de démêler ce qu'il est, en observant comment et où il se présente.

Il est placé en tête des jugements que M. Cohen appelle jugements des principes (*Urteile der Denkgesetze*). Que signifie pour lui ce groupe de jugements?

L'*identité* légitime la pensée pure, lui donne son cachet propre, la distingue de l'autre, de la représentation; la *contradiction* en est à son tour la sauvegarde. Ces deux principes se rapportent directement à la pensée, indirectement seulement au contenu; c'est là *la logique formelle* dans le sens du mot accepté par l'école de Marburg, c'est-à-dire que dans la corrélation « pensée-être » l'accent tombe sur le terme « pensée », sans jamais oublier toutefois que la pensée est pensée de l'être. M. Cohen rattache donc son jugement de « l'origine » à la logique formelle; celle-ci, grâce à cet enrichissement même, entre en liaison directe avec la logique transcendante.

D'un autre côté M. Cohen cherche son principe, qui semble si nouveau, dans l'histoire de la pensée philosophique et scientifique où il nous le montre caché sous des masques différents. Ainsi, dès que la pensée scientifique se fit jour, ce fut sous la forme du problème de l'origine; l'« αρχή » ne signifie que cela. D'ailleurs, il n'y a pas « d'être » avant cette question de « l'origine » parce que avant elle « il n'y a que

des choses individuelles pour la connaissance ; ce n'est que dans le problème de l'origine que toutes ces individualités viennent se fondre en un tout qui est « l'être » en différence « des choses » (v. Lofik d. r. Erkenutuis, p. 64). Dans la science et la philosophie la question de l'origine (qui ne doit pas être confondue avec celle du commencement) fut toujours le centre, et il est intéressant pour M. Cohen de constater que presque toujours la solution fut donnée par un jugement illimité. Le ἀπειρον d'Anaximandre et de Pythagore, l'atome de Démocrite, l'ἀνυπόθετον de Platon, l'infiniment petit de Leibniz sont des illustrations de cette pensée ainsi que des exemples pour le fait que l'esprit scientifique a toujours cherché l'origine de l'être au delà de l'être, dans ce que Platon a nommé le μή ὄν, (tendance déjà clairement exprimée par Démocrite). L'origine de l'être serait dans le μή ὄν, dans le non-être ! On ne peut voir là qu'une idée saugrenue, ou qu'une tendance, et c'est le dernier parti que prend M. Cohen. Le μή ὄν, c'est le rien relatif, c'est le rien pour quelque chose, c'est l'ombre d'une lumière ; il faut surtout distinguer entre lui et la négation absolue représentée par la contradiction. Le μή ὄν, c'est « l'hétérogène », comme *le Dialogue du Sophiste* de Platon le révèle. Ces exemples historiques en imposent par leur autorité logique, ils signifient tous que la recherche de l'origine de l'être dans l'être même n'est pas une solution mais un déplacement du problème. L'origine de l'être doit être cherchée dans un principe hétérogène, et c'est là tout le secret de cet énigmatique μή ὄν, de ce « rien » par lequel la pensée s'assure contre la sensation. Le μή ὄν n'est donc en fin de compte qu'une manière, une méthode de la pensée scientifique de fonder même ce qui est le fondement de tout : *l'Être*. Mais, dira-t-on, si *l'être* est garanti par le *non-être*, où est la garantie de ce dernier ? C'est là un moment décisif pour la philosophie critique, c'est le moment de la méthode transcendantale et M. Cohen a eu le mérite de le mettre en

évidence chez Kant comme il en a eu l'étonnante intuition chez Platon. Le $\mu\eta\ \delta\upsilon$ ne peut avoir un sens en dehors de sa relation à l'être, il n'existe que par cette relation. Il est « l'hétérogène », non pas le « rien ».

Mais tout cela est déjà connu par l'*a priori* qui, lui aussi, n'est qu'un fondement, son existence n'étant que méthodique. Alors le « *Ursprung* » ne représenterait en fin de compte que le rôle de l'*a priori* ? ! Rappelons-nous qu'il fait partie des principes de la pensée, de la logique formelle, par conséquent qu'il est l'accentuation de la pensée pure. Aussi, M. Cohen dit : « Tous (les trois principes de l'origine, de l'identité et de la contradiction) déterminent la valeur fondamentale, les droits fondamentaux de la pensée pure (*Logik. d. r. E.*, p. 100). Il appelle la classe de jugements dans lesquels se détachent ces principes : « jugements de la qualité » et observe que « le « sens du titre traditionnel de qualité pour cette espèce de jugements ne signifie ni la nature des corps, ni des objets, ni celle « de l'être, mais bien celle de la pensée pure » (*Logik.*, p. 101). L'origine signifie donc la caractéristique de tout *a priori*, la note spéciale du genre, le nom de la fonction même qui est accomplie par chaque *a priori* dans la manière qui lui est propre. Ce moyen terminologique du système de M. Cohen n'a pas une existence mystique comme on l'a cru et attaqué, ce n'est qu'une méthode, la méthode de défense contre la sensation. Mais, se demande-t-on, puisqu'il n'établit rien que les différentes catégories (et autres formes *a priori*) n'aient déjà enseigné, puisqu'il n'apporte rien d'inédit, pourquoi sa place spéciale est encore en tête des autres ? Nous savons que la relation fondamentale de la philosophie cohénienne est : la pensée est l'être, c'est-à-dire la pensée est l'être de la science, la pensée est pensée de la science. Si, en aucune occasion, on ne doit pas oublier le lien indestructible qui existe entre les deux termes, l'accent peut néanmoins tomber tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre, selon les différentes recherches et, nous avons vu que, dans la logique formelle,

c'est la pensée qui est accentuée. L'*a priori*, c'est la pensée pure ; mais, tant que la déduction métaphysique seule nous la présente, il est simplement affirmé comme étant *a priori*, tandis que dans la déduction transcendantale sa valeur est contrôlée par sa compétence de constituer l'être ; dans la logique formelle, telle que M. Cohen l'entend et qu'il la professe dans le premier groupe de ses jugements, l'*a priori* obtient son droit à la vie de la pensée elle-même ; si l'« être » l'a justifié en raison de ses devoirs, les lois de sa pensée (*Deukgesetze*) sont là pour consolider ses droits. « Ils « déterminent la valeur fondamentale, les droits fondamentaux « de la pensée pure » (*Logik. d. r. E.*, p. 100). L'origine, parce qu'elle se rapporte directement « à la pensée » et d'une manière indirecte seulement à « l'être » n'est donc pas une catégorie mais un principe (*Denkgesetz*) ; par là même tout danger d'hypostase est écarté. Quant au rôle de principe des principes, M. Cohen le lui décerne, parce qu'il anime toute la logique, parce que toutes les formes *a priori* ne sont que les différents aspects sous lesquels il agit. Le moment nouveau qui, de ce principe, fait pourtant plus qu'un simple concept abstrait de classe, c'est la continuité ; cette loi fondamentale entre toutes atteint son expression purement logique dans le principe de « l'origine » où elle se débarrasse de sa couleur spécialement mathématique (car c'est comme problème lié aux mathématiques qu'apparaît la continuité). L'origine garantit donc l'unité de toutes les méthodes de la pensée, le passage continu de l'une à l'autre dans la création de l'unité de l'objet, elle est la négation défensive de tout élément « donné » qui viendrait interrompre cette continuité, cette unité des fondements. Et maintenant le vrai sens du $\mu\eta\delta\epsilon\nu$ est évident, son petit air compromettant d'aventurier de la pensée pure disparaît pour laisser voir son rôle de « *détroit logique* », de « *détour logique* » : le rien, c'est la négation de « quelque chose », c'est l'opposition à cet intrus qui viendrait sous forme de sensation ou sous

quelque autre forme, interrompre la continuité de la pensée pure. Ce « rien » en est la sauvegarde — l'être émerge du non être (logiquement) — il ne lui faut aucune autre source qualitativement déterminée, puisque toute possibilité de qualité, de contenu quelconque, dépend avant tout de *l'origine* ; l'identité et la contradiction se partagent cette charge, mais il faut que l'origine les précède afin de fournir l'élément que l'identité devra consolider, et la contradiction sauvegarder de la fausseté. L'origine doit assurer l'élément que les catégories auront à déterminer, chacune à sa manière, mais qu'aucune ne saurait créer à elle toute seule ; non seulement, en effet, chaque catégorie le poserait d'une manière déterminée, mais aussi les différentes déterminations ne pourraient jamais se fondre dans l'unité de l'objet sans cette continuité des fondements que représente l'origine. L'origine signifie justement cette unité des *a priori* dans leur acte créateur même ; elle seule, exempte d'autre détermination, peut poser l'élément nu, le *x* indéterminé, dont la seule qualité est d'être « déterminable » et qui seul peut figurer comme premier matériel d'une philosophie critique. Le principe du *Ursprung* (1) ne signifie donc pas, comme on l'a dit, une rechute dans le dogmatisme métaphysique, bien plus dans une métaphysique mystique ; mais, c'est au contraire, un progrès de la méthode critique, devenue consciente de tous ses droits. L'idéalisme de M. Cohen atteint un développement qui, au point de vue de son principe, marque un maximum : les moyens méthodiques pourront changer, évoluer sans fin ; la méthode idéaliste est consolidée pour toujours, car elle est la direction de la route qui se déroulera dans le temps, et seule la direction est infinie (2).

1. Le mot allemand exprime mieux l'activité que « l'origine » et par cela même le danger d'une interprétation métaphysique est moins grand.

2. P. Natorp, *Philosophie ihre Problem u. ihre Probleme*, chap. I et II surtout p. 17 et 19.

Il y a sur ce chapitre certaines divergences d'opinion entre les deux maîtres de l'école de Marburg, elles ne sont pourtant pas bien graves et elles peuvent être conciliées. Ainsi, M. Natorp qui garde « l'unité synthétique » comme acte fondamental de la pensée (*Urakt der denkenden Bestimmung*) semble aussi conserver davantage le « divers » et par conséquent garder le point de vue dont nous avons examiné les risques. Mais la manière dont il interprète cette unification du divers est parfaitement la même que celle qu'on trouve dans le « *Ursprung* » du chef de l'école. Le divers, lui aussi, est celui de la pensée, il ne naît qu'avec l'unité : « Toute position de la pensée, aussi simple qu'elle soit, pose une unité du divers. Le donné (le déterminable) ne signifie rien de plus que la question (*das Gefragte*), la tâche à accomplir (*das Aufgegebene*) » (1). Pour M. Natorp, la synthèse est logiquement la première. C'est le moment, initial et fondamental de la connaissance ; seulement elle ne doit pas être considérée comme un principe absolu figé à tout jamais, mais comme un processus, un progrès sans fin. La synthèse est « acte fondamental » (*Grundact*), et comme telle elle consiste en la pénétration réciproque de l'unité et du divers, autrement dit, de l'unification et de la diversification (*Vereinigung und Sonderung*) si bien que le divers, ce moment compromettant, entre ici dans la synthèse elle-même comme un des trois pas que le processus synthétique accomplit dans la marche infinie : *unité, multiplicité, unité supérieure*, ou, pour parler le langage habituel de la dialectique : *thèse, antithèse, synthèse*. Si l'origine n'est pas formellement acceptée, elle l'est en fait, car cette marche de la connaissance vers la synthèse supérieure, ce mouvement dialectique est appelé : *processus créateur* (*Schöpferprocess des Deukens*). Mieux encore, quand on regarde les choses en face, on voit que l'idée

1. P. Natorp, *Philosophie, ihre Problem und ihre Probleme*, chap. II, p. 51-52.

représentée par ce fameux jugement de « l'origine » se cache chez M. Natorp sous la *méthode*, ce terme fondamental du système qui, dans les œuvres de ce second chef de l'école, devient, comme le *Ursprung* dans les œuvres de M. Cohen, le centre officiel pour ainsi dire. En somme, ces deux penseurs ne se distinguent que par leur manière différente d'accentuer la même tendance idéaliste, voir : le fondement de l'être « dans la pensée ». Tandis que « l'origine » relève le moment du fondement (*Grundlegung*) même, la méthode insiste sur la continuité de ce moment. Tous les deux ne signifient en fin de compte que la même chose, et pour le prouver point n'est besoin de chercher longtemps, car souvent, quand M. Natorp caractérise son terme, c'est au moyen de la « création » et de « l'origine » (1).

D'ailleurs, M. Natorp avoué même qu'il employa dans ses essais de logique (2) le simple terme kantien de l'unité synthétique pour remplacer le *Ursprung* ». Dans son dernier travail de logique *die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften* il emploie le terme même de « *Ursprung* » mais se refuse à reconnaître en lui un concept, ou plutôt un jugement spécial, qui puisse être coordonné aux autres concepts et à leurs jugements correspondants. En fait il accepte la méthode du « *Ursprung* » mais ne peut suivre le chef de l'école dans la disposition extérieure de son système de

1. *Ibid.*, p. 18. On méconnaît le rôle (*die Förderung*) du principe, quand on entend par ce mot un commencement absolu, avant lequel il n'y aurait que le « rien », au lieu de comprendre par lui la source ou l'origine intarissables et son jaillissement toujours renouvelé, ou son engendrement créateur (*schöpferische Hervorbringung*), que nous sous-entendons (*mitverstehen*) sous l'ancien mot philosophique « méthode ».

Et ailleurs, *Methodenbeudeutung*, d. h. *schöpferische Kraft*.

2. *Quantität und qualität in Begriff, Urteil und gegeistlicher Erkenntnis*. Phil. Monatshefte XXII, 1890.

Nombre, temps et espace etc., dans la Bibl. du congrès internat. de phil. I. 1900, Phil. Propädeutik, Logik, Ethik u. Psych. in *Leitsätzen zu acad. Vorlesungen*, 1903, 1909.

principes (1) parce que le principe ne peut entrer pour lui dans la même dimension logique, que les autres principes constituants. *L'origine représente la tâche de la logique entière* ; on ne peut la déterminer sans anticiper sur tout le reste, car, parler d'un jugement de l'origine c'est déjà présupposer le jugement tout prêt ; or, il s'agit justement de créer le jugement par les différents constituants ! « L'origine » ne peut être un constituant coordonné aux autres, du moment qu'il est la tâche qui incombe à tous. On observe que la tendance contraire à l'origine ne l'atteint pas dans son contenu, mais dans sa place systématique, dans ce qui semblerait pourvoir favoriser la fausse interprétation d'une *origine unique*, qui serait par rapport aux autres principes dans une indépendance relative. Si on le relève au contraire, au-dessus de tous, en le considérant comme leur expression générale, si on en fait le concept de classe, sa compétence ne menacerait plus de se solidifier en une unité côtoyant l'absolu, parce qu'elle serait diffuse dans la compétence de chaque catégorie. Aurait-on besoin de défendre malgré tout la position cohénienne ? Nous croyons avoir assez insisté sur la mission du « *Ursprung* » comme méthode défensive, comme tendance profondément et spécifiquement idéaliste pour ne plus devoir revenir ici sur tout ce qui a été dit et pour ne pas anticiper sur ce que le jugement de la « *Réalité* » nous révélera bientôt.

Puisque la pensée, en tant que pensée de la connaissance scientifique, s'est révélée comme acte créateur (*Erzeugung*) et que le contenu ainsi créé se trouve être l'unité, la continuité de l'acte indivisible, ce contenu ne peut donc que se confondre avec l'acte même car il ne s'agit ici en effet que du contenu et non de l'étoffe de la connaissance, c'est-à-dire point du contenu psychologique, mais logique lequel est « l'acte » même, puisqu'il est « l'unité » (voir p. 50) (2). Le sens entier de la

1. *Grundlagen (logische) d. exacten Wissenschaften*, p. 29.

2. Cohen, *Logik d. r. E.*

logique fut atteint par cette détermination de la pensée pure ; désormais la logique sera émancipée de toute tutelle, elle sera seule pour garantir la connaissance ; l'identité de la pensée et de l'être, lancée par le vieux Parménide comme une énigme que la science des siècles devait résoudre, recouvre maintenant son vrai sens logique : l'être ne doit présenter aucun problème dont la pensée ne puisse trouver la solution.

S'il en est ainsi, ce sens nouveau, ou plutôt renouvelé, de la logique, impose un remaniement dans le système des formes *a priori*, tel qu'il avait été légué par Kant. L'Esthétique n'a plus de raison d'être, maintenant que le multiple est, soit engendré par le « *Ursprung* », soit impliqué dans l'acte même de la synthèse, comme tâche à déterminer (*das Mannigfaltige aufgegeben*). L'espace et le temps n'ont plus de sens comme intuition, ils entrent au rang des catégories. Ceci avait été tenté déjà par Charles Renouvier qui rédigea une table nouvelle en groupant toutes les catégories sous le titre commun de *relation* parce que tout est relatif dans la représentation (représentation signifiant ici *pensée*). A côté de certaines ressemblances particulières se trouvent des divergences si profondes entre les résultats obtenus par les Néokantiens français et ceux qui ont été obtenus par les Néokantiens allemands que l'on peut affirmer seulement une parenté d'intentions et de tendances tout à fait générales ; ce que nous verrons d'ailleurs à l'occasion des antinomies.

Une fois que le rôle de l'espace et du temps n'est plus étranger à celui des catégories, le schéma perd sa place intermédiaire et le principe (*Grundsatz*), résultat de la liaison entre deux formes pures différentes, perd aussi sa raison d'être méthodique. Tout l'*a priori* est réduit à la forme : catégorie. Le système des fondements devient à la fois plus simple et plus souple, comme on le verra par la suite.

Qu'est-ce que la catégorie au sens verbal du mot ? C'est la « prédication » (non dans l'acception grammaticale, mais logique du mot) et cela veut dire qu'elle se dirige vers le

jugement. « La forme fondamentale de l'être, c'est-à-dire la forme fondamentale de la pensée, ce n'est donc pas le concept, mais la forme fondamentale du jugement ». (*Logik* d. r. E., p. 43). Ceci est visible chez Aristote dont les catégories ne sont pas des concepts innés mais les formes, les directions, les traits fondamentaux dans lesquels se réalise le jugement. Le préjugé de l'inné « ne pouvait être mieux refoulé que par cette caractéristique des fondements, en tant que catégories, en tant que formes d'activités (*Betätigungsweisen*) du jugement (p. 43). Les fondements ne sont *pas des résultats*, ce sont des *actes* et c'est ainsi que la catégorie se défend même par son nom contre le faux nativisme. Ceci fait que la logique de M. Cohen est la *logique* du *jugement* parce que seul le jugement parvient à conserver sa vraie valeur à l'apriorisme et l'empêche de tomber dans l'équivoque. Fonder la logique sur les catégories considérées comme simples concepts, et non comme « prédications » d'un jugement possible (1), on l'expose au danger de l'interprétation nativiste. D'un autre côté, ériger les principes (*Grundsätze*) en premiers fondements, comme la disposition logique du système kantien semble le faire, c'est risquer que la logique ne s'ankylose; car si la logique est logique de la science, si le factum de la science peut être le seul point de départ justifié de la logique ainsi que son seul but légitime, il faut envisager ce factum non comme un trésor enfermé et scellé à tout jamais, mais comme un capital en circulation à valeur croissante; le factum ne doit pas être fixé et cristallisé dans un nombre limité de principes, comme il peut sembler l'être chez Kant, mais doit être fluent, mouvant, vivant. Il y a là pour l'idéalisme une question de vie ou de mort : l'objet de la connaissance est entièrement créé dans la connaissance, mais est-il jamais achevé ? L'épanchement de « l'origine » s'arrête-t-il jamais ? En raison de l'identité établie

1. Comme on pourrait interpréter l'exigence de Ch. Renouvier.

entre la pensée et l'être, dès le berceau de l'idéalisme, si la pensée n'est que l'acte, l'être correspondant ne peut être un résultat absolument déterminé, mais seulement un « déterminable » et cela à l'infini. Or, comme à Marburg, l'« être » est l'objet de la connaissance scientifique, c'est-à-dire qu'il est la science, celle-ci ne peut être un factum achevé, mais le « fieri » sans fin (1).

C'est la vraie cause de la préférence que manifeste M. Cohen pour le jugement, car c'est ce dernier qui exprime le mieux le caractère de la pensée pure : l'engendrement continu ; il représente la pensée comme source toujours vive ; aussi M. Cohen l'appelle-t-il : *Das Quellgebiet der Logik* (p. 499). D'où lui vient ce privilège ? De ce qu'il réunit en soi la double direction de la pensée : celle de la synthèse et celle de l'analyse ; il est à la fois unité et multiplicité. La pénétration de ces deux moments, tant que l'on reste sur le terrain psychologique, semble impossible ou doit être envisagée comme une simple succession, comme un changement alternatif ; mais la pensée pure, nous l'avons vu à l'occasion du multiple de l'intuition, s'oppose à ce que l'un de ses éléments essentiels précède l'autre ; elle est l'acte dans lequel se confondent l'unification et la spécification (*Vereinigung und Sonderung*). La forme logique qui réalise ces prétentions de la pensée pure, ne peut être que le jugement dans la mesure où il est conservation de l'unité dans le multiple et du multiple dans l'unité. Ce qui psychologiquement est impossible, parce que l'acte psychique est lié au présent, est réalisable logiquement parce que l'acte logique n'est pas l'action achevée, mais la tâche, l'acte orienté vers l'avenir. (Evidemment, il ne s'agit pas de détermination temporelle ici, mais encore d'une manière de

1. M. V. Natorp surtout insiste sur ce caractère fluent du factum. M. Cohen l'exprime par toute la disposition de sa logique, par le rôle important entre tous du « Ursprung ».

caractériser la différence entre le factum immobilisé, pétrifié, et le « fieri » en mouvement). Or, le jugement étant ce continuel équilibre des deux directions opposées et par conséquent la conservation de l'une par l'autre (et plus l'unité est serrée, plus la séparation a dû être intime) le contenu du jugement, de cet acte à double face, ne peut jamais atteindre à l'accomplissement absolu ; ce contenu, c'est l'unité, non en tant qu'un, unité de choses, mais en tant qu'unité d'acte. Cette unité est l'apanage de la connaissance considérée comme pensée pure et c'est donc en déterminant ce genre d'unité, en le réalisant, que le jugement devient le fondement de la logique. M. Cohen aboutit à la conclusion suivante : l'unité du jugement crée l'unité de la connaissance. Et il n'y a pas d'autre possibilité de découvrir l'objet (*Gegens-tand*) si ce n'est celle que l'unité de la connaissance peut offrir. C'est elle qui représente l'unité de l'objet, et l'unité de la connaissance est créée par l'unité du jugement. Nous gagnons ainsi la détermination suivante du jugement : « L'unité du jugement crée (*ist die Erzeugung*) l'unité de l'objet dans l'unité de la connaissance » (Logik d. r. E., p. 56).

Le jugement, ainsi distingué comme fondement de la logique, présente un avantage important : il efface la différence entre la logique formelle et celle du contenu (*sachliche Logik*) : « Ce qui n'a pas de contenu n'est pas formel non plus ; le formel seulement peut être réel (*sachlich*) ; plus une méthode est formelle, plus elle est réelle (*sachlich*). Et plus un problème est formulé d'une manière qui approfondit la question, plus il devra être fondé d'une manière formelle. La logique du jugement engendre, formellement, du jugement les catégories comme les connaissances pures. Et celles-ci sont « les choses » (les faits) qui constituent le fond et le contenu des sciences naturelles mathématiques. Le jugement formel crée (*erzeugt*) ces fondements matériels comme les postulats (*Voraussetzungen*) de la science (*L. d. r. E.*, p. 501). »

Cette corrélation jette une lumière nouvelle sur le rapport (si longtemps considéré comme un héritage dogmatique) entre la table des catégories et celle des jugements. Nous sommes devant un nouveau progrès de l'idéalisme transcendantal : le jugement, envisagé ainsi comme un acte logique, débarrassé de tout contenu fixé, perd la rigidité qui faisait de lui « un lit de Procuste » pour les catégories, comme dit Schopenhauer ; il n'est plus maintenant que le lit d'une rivière, qui n'arrête pas les eaux, mais les endigue seulement pour leur faire prendre le bon chemin. Au lieu de la relation étriquée d'une seule catégorie à une seule sorte de jugement, M. Cohen établit une large corrélation entre les deux groupes, de telle sorte que, non seulement une espèce de jugement puisse être la directrice de plusieurs catégories, mais que, bien plus, une catégorie puisse atteindre son plein développement en subissant l'orientation par plusieurs sortes de jugement.

Nous voyons par tout cela que M. Cohen affranchit sa pensée de toute ombre de dogmatisme, en brisant les cadres trop fixes et pour le nombre et pour la qualité ; en rendant aux catégories pleine liberté de mouvement et de croissance. Il n'y a plus de forme, de catégorie ou de principe infailible ; tout change, tout s'approfondit, tout évolue avec la science ; il y a des catégories qui ne sont apparues qu'avec les derniers problèmes de la science nouvelle, catégories dont on ne se doutait même pas avant ; et qui saurait prédire leur histoire future ?

Le seul point fixe que garde M. Cohen dans ce perpétuel changement, c'est la quadruple direction des jugements, c'est-à-dire la qualité, la quantité, la relation et la modalité. Non qu'ils les considérerait comme inattaquables, mais parce que ce ne sont que les lignes directrices envers lesquelles un soupçon de dogmatisme serait une exagération du scepticisme. M. Cohen y tient parce qu'elles lui représentent cette unité de l'esprit scientifique sans laquelle il n'y aurait même pas de

science mais une succession d'impressions régie par le seul hasard. « C'est une fâcheuse lacune de la culture historique, que de considérer, par une inepte étroitesse de vue, l'évolution seule comme étant le point de repère historique tandis qu'elle se sert de ses motifs pour se prescrire à elle-même sa direction.

Car ce ne serait sûrement pas une évolution que ce qui se passerait et s'élargirait sans trace ni direction. Si l'interprétation historique devait renoncer à toute ligne directrice, dans le domaine de la pensée, l'histoire, dans ce cas, devrait renoncer à être considérée comme science. Et au cas où elle ne pourrait pas trouver dans le domaine de l'esprit de pareilles lignes directrices, la science serait impossible sur ce domaine car la science repose sur des connaissances pures, Et les connaissances pures sont ébauchées (esquissées) dans les lignes directes qui sont signalées dans les classes du jugement.

Dût-on changer indéfiniment leur titre et leur ordre, toujours devra-t-on relever (*auszeichnen*) non seulement des espèces de jugement, mais aussi des espèces dans lesquelles une multiplicité de catégories ont leur source. Ainsi donc ce n'est pas un préjugé historique, mais bien plutôt une intuition historique, que de tenter de légitimer par les différentes sortes de jugement les motifs de la pensée scientifique qui ont constitué et développé la notion de l'historique de la science » (*Logik.*, p. 500).

Nous pouvons conclure que la logique ainsi fondée sur le jugement atteint un degré de développement critique remarquable ; le jugement ainsi conçu remet en mouvement l'*a priori* menacé de s'ankyloser, et rend à la méthode transcendantale, avec le mouvement, la vie.

Il y a quelques petites différences à signaler entre les systèmes des deux chefs de Marburg. Elles ne touchent pas à la forme fondamentale du jugement qui, au contraire, est fort en honneur chez M. Natorp comme expression directe

de la relation fondamentale de l'unité synthétique (V. p. 12-13, *Logik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, 2^e éd.).

La différence réside dans le nombre et la classification des catégories, car M. Natorp garde la table kantienne avec le changement de la multiplicité (*Vielheit*) en « pluralité » (*Mehrheit*) et en lui joignant l'espace et le temps comme conditions de la détermination complète du déterminable, comme conditions de l'expérience qui tiennent et de la relation et de la modalité (1).

On serait tenté d'interpréter cette fidélité envers Kant comme une réaction conservatrice contre le libéralisme qui règne dans le système, cohénien. Mais, comme, d'une part, dans ce système, le développement des catégories n'était pas entendu comme droit de *la fantaisie*, mais de la *pensée créatrice*, c'est-à-dire qu'il était réglé par l'évolution de la science, comme, d'autre part, l'affranchissement des catégories marque surtout une *tendance défensive* contre le dogmatisme étroit, *leur liberté étant surtout libération*, il est difficile de croire qu'un idéaliste conséquent, comme M. Natorp, puisse s'opposer à une conséquence si légitime de la méthode qu'il préconise. D'ailleurs, on ne trouve aucune contestation contre le développement ou le changement du système des catégories, et lorsqu'on regarde de plus près, la cause véritable de ce faux air réactionnaire apparaît clairement : c'est que M. Natorp n'est franchement intéressé aux catégories que dans la mesure où elles sont le développement de l'acte original (*Urakt*) de l'unité synthétique. Ce qu'il cherche surtout en elles, c'est le mouvement de la pensée dans l'acte synthétique, ce sont les *stations* du *procedere* ; ce qui attire son attention sur la table des catégories, c'est le rythme à l'intérieur de chaque groupe de trois, le *Dreischritt* de la pensée (2).

1. On s'occupera du nouveau rôle de l'espace et du temps à l'occasion des catégories de relation et de quantité.

2. P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften.*, p. 50.

Il n'y a donc pas lieu de croire à une divergence d'opinion, mais tout simplement à un double intérêt.

Et maintenant que nous avons fixé à grands traits le caractère original de l'école et Marburg, nous essaierons de le poursuivre à travers son interprétation kantienne que nous reprenons à la deuxième partie de *l'Analytique*.

VI

LES PRINCIPES

La marche synthétique suivie par Kant dans la *Critique de la raison pure* érige les principes (Grundsätze) en troisième groupe de fondements constitutifs. Leur rôle est de former l'expérience, en conciliant, (par le schématisme) les deux formes *a priori* : catégories et intuition, jusqu'à ce moment strictement séparées, cette scission, comme nous l'avons dit à maintes reprises, étant faite dans un but exclusivement méthodique.

Avec les catégories, ces principes ont ceci de commun ; de désigner le *général* dans l'objet ; car le principe ne détermine pas l'objet individuel, mais il légitime son objectivité en le soumettant à une loi en tant que son cas particulier ; en même temps, par l'intuition dont il participe aussi, il atteint l'objet dans sa constitution complète. Quant à la différence, qui semble disparaître, entre le principe et la « loi », elle existe quand même vu que la loi détermine seulement l'objet comme cas d'une loi, tandis que le principe rend seul possible cette relation du cas et de la loi.

Une fois démontré que la distinction entre les formes *a priori* des différents groupes était inutile, les principes perdent aussi leur importance immédiate pour ne garder qu'une situation de valeur historique d'une part, et de valeur systématique, indirecte alors, d'une autre.

Leur valeur historique réside en ce qu'elles sont le nœud vital du système kantien, leur importance systématique s'affirme par leur caractère saillant d'idéalisme transcendantale; cette dernière considération nous engage à rattacher l'étude du néokantisme, dans ses traits les plus originaux, à cette partie du criticisme kantien, sans craindre le danger d'une confusion, bien plus, en comptant sur cette disposition pour faire valoir dans les progrès de Marburg tous les germes de vérités futures que sème la doctrine de Kant. Les principes nous serviront de point d'appui pour ce que nous aurons à dire sur les innovations de la logique de M. Cohen.

Pour nous rendre compte de ce que les principes sont chez Kant, il faut, dit M. Cohen, observer la place spéciale accordée aux principes mathématiques que Kant considère (1) comme ne méritant pas ce nom parce qu'ils sont déduits des intuitions seulement et qu'ils n'ont recours à l'entendement que dans leur application à l'expérience. Il y a là une observation à faire sur la manière kantienne d'envisager les mathématiques pures et de les distinguer des mathématiques appliquées, (2) telles qu'elles se manifestent dans les « analogies de l'expérience » ; nous reviendrons là-dessus en temps voulu. D'après la remarque de M. Cohen, n'étaient principes pour Kant que ceux des sciences physiques ; par conséquent le but des recherches kantienne ne pouvait être autre que l'objet de la nature en tant qu'objet de la science et alors l'accentuation des mathématiques dans l'Esthétique transcendantale ne peut plus être considérée comme une position définitive, mais avec tous les autres moyens et tendances, il ne doit figurer qu'en fonction du problème fondamental : *la possibilité de l'expérience*, problème érigé d'ailleurs par Kant

1. *Critique de la raison pure*. Analytique, liv. II, chap. III, section 3.

2. « Appliqué » est à prendre ici en un sens très large, il y s'agit non de mathématique pratique, mais de la mathématique en rapport aux sciences naturelles physiques.

lui-même en principe suprême de tout jugement synthétique.

Kant a établi quatre sortes de principes (Grundsätze) comme il a distingué quatre classes de jugements et de catégories ; c'est un motif de plus pour croire à une étroite liaison entre ses divers *a priori* selon un unique point de vue. M. Cohen avoue que cette classification, comme toute autre, est plus ou moins artificielle mais étant indispensable à l'esprit humain dans ses multiples recherches de la vérité, elle a son droit de vie qui est assuré d'ailleurs par son efficacité avérée le long du cours de la science. Les quatre points de vue : de qualité, quantité, relation et modalité ne sont que les chemins sur lesquels, de tout temps, la raison se dirigea instinctivement pour chercher la solution de l'objectivité. Les principes que Kant formula à l'exemple de Newton sont au fond la systématisation, sous un nouveau *fundamentum divisionis* de ces anciennes directives de la pensée qui de tout temps furent signalées sous forme de concepts ou de jugements.

Kant a fait précéder les principes de la logique transcendantale par les principes des jugements analytiques, par le principe de l'identité et celui de la contradiction ; ces derniers sont une condition *sine qua non*, mais non pas la *détermination du contenu* de la connaissance, ils sont un critère purement négatif. La considération pour la logique formelle est plus profonde chez M. Cohen, et nous croyons l'avoir fait ressortir en parlant du jugement de l'origine. L'identité et la contradiction, comme deux autres jugements qualitatifs sont aussi étudiées minutieusement. Nous croyons pouvoir les omettre dans ce travail destiné aux parties tout à fait essentielles de la philosophie en question, puisque la tendance qui caractérise ces deux sortes de jugements a été d'ailleurs suffisamment exposée dans notre chapitre sur la pureté de la pensée créatrice.

Les quatre sortes de principes sont quatre manières de

déterminer, *de constituer* l'objet ; et la connaissance entière de l'objet exige le concours de tous ces constituants. On pourrait commencer logiquement par chacun d'eux, mais comme on a adopté dans les sciences une hiérarchie en raison de la complexité croissante, il en est de même, naturellement, pour les principes. Nous commencerons donc par poser, avec Kant, le premier fondement de l'objet dans les mathématiques.

1

LES AXIOMES DE L'INTUITION

« Principe de l'entendement pur : tous les phénomènes sont des grandeurs extensives au point de vue de leur intuition. »

Dans la deuxième édition cette formule a changé :

« Axiomes de l'intuition : leur principe est que toutes les intuitions sont des grandeurs extensives. »

Il y a entre les deux formules une différence qu'il faut noter. Dans la première, il semble que les axiomes mathématiques exigent encore des principes qui leur soient supérieurs, tandis que dans la deuxième formule le véritable sens est évident : les axiomes mathématiques, en tant que jugements synthétiques *a priori*, ont besoin, malgré leur évidence fondée sur l'intuition pure, d'un principe qui fonde leur possibilité objective, transcendante, qui légitime leur application à l'objet de la nature, en d'autres termes, qui rende possible la liaison avec la physique. Il ne s'agit plus de l'intuition pure, mais de l'intuition de l'expérience, des formes déterminées de la géométrie. C'est là un point important pour la conception kantienne, parce qu'il dissipe la confusion occasionnée par l'Esthétique. En effet, loin de contredire aux mathématiques modernes, Kant, par ce principe des axiomes, fonde la mathématique non seulement sur

l'intuition, mais aussi sur la « pensée », car la mathématique en tant que science de la grandeur n'est plus intuition pure, mais schématisée, c'est-à-dire qu'il y a là une liaison étroite entre les deux sortes d'*a priori*. La grandeur est chez Kant le moyen qui permet d'appliquer les mathématiques pures aux sciences naturelles, elle est la passerelle qui relie les deux sciences. On trouve un passage intéressant dans lequel Kant, traite de « chicane d'une raison mal éclairée » (1) toute tentative d'affranchir complètement les mathématiques de leur rapport à la « possibilité de l'expérience ». Il y a là une idée analogue à celle de Leibniz exprimée dans une lettre à Varignon (2) et qui vient témoigner en faveur de la conception suivante de M. Cohen ; tous les principes et leurs sciences correspondantes sont des abstractions méthodiques d'un seul tout, *l'unité de l'expérience*, et si les parties de ce tout veulent avoir un sens philosophique, si elles veulent être des sciences (ἐπιστήμη) et non pas seulement des (τέχνη), elles doivent conserver intacts leurs rapports réciproques. Le principe de grandeur nous éclaircira sur la conception de Kant relativement à cette question. Nous croyons pouvoir affirmer que l'intention de Kant, à bien marquer son opinion à ce sujet, s'exprime aussi dans la différence qu'il établit entre *quantité* et *quantum*.

La quantité est pour lui la grandeur schématisée dans le nombre et elle n'a pas d'axiomes, ce qui veut dire que la grandeur numérique, purement arithmétique, le « combien » sans égard à la qualité à laquelle il se rapporte, n'a pas encore de véritable valeur pour l'expérience (*Erfahrung*). Kant dit clairement : ce principe transcendantal de la *mathématique des phénomènes*... c'est lui seul, en effet, qui rend la *mathématique pure* applicable avec toute sa précision

1. *Critique de la raison pure*. « Des axiomes de l'intuition, preuve. »

2. Lettre à Varignon (d'après Gerhardt), publiée par E. Cassirer dans la *Philosophische Bibliothek G. H. Leibniz Hauptschrift für Grundlegung d. Philosophie*, vol. II, p. 556 (en français). — Voir aussi p. 74-75, remarque.

aux objets de l'expérience, chose qui, sans ce principe, pourrait ne pas être ni évidente par elle-même et qui même a donné lieu à maintes contradictions (1). A côté de cette quantité pure il distingue le *quantum* qui est la *grandeur extensive*, celle qui fait le passage à la physique. Que ce ne soit pas le *nombre pur*, mais la *grandeur* (c'est-à-dire cette expression d'une relation entre deux méthodes : la méthode représentée par la numération et une autre — indéfinie encore pour nous — représentée par la nécessité de poser une « chose »), que cette « grandeur » soit le fondement premier de l'objet, il n'y a pas lieu de s'opposer à Kant. Mais remarquons la scission qui s'opère dans son concept de grandeur et nous comprendrons aussitôt que l'école de Marburg avait des corrections à faire. Il y a une différence entre la *grandeur extensive* et la *grandeur intensive*, et nous trouvons le concept supérieur aux deux espèces dans la définition suivante : « Or, la conscience du divers homogène dans l'intuition en général, en tant que par elle, tout d'abord, la représentation d'un objet est rendue possible, est le concept de grandeur. » La note commune aux deux espèces du genre est donc l'*unité du multiple homogène* ; et la grandeur extensive est caractérisée par le fait que la synthèse progresse d'une partie à l'autre, tandis que la grandeur intensive est perçue comme *unité* dont le divers (*Mannigfaltiges*) naît par la *limitation* de cette continuité primordiale ; en d'autres termes : la grandeur extensive est l'unité des parties, c'est une unité

1. Il est peut-être intéressant de remarquer une évolution dans la conception des mathématiques :

Avant Kant : espace, grandeur, nombre sont des concepts de mathématique pure. Chez Kant, les mathématiques semblent être fondées sur l'intuition dans l'Esthétique transcendantale, et l'on croirait à un isolement de la mathématique pure. Mais on s'aperçoit dans la logique que la mathématique pure n'est pas indépendante de son applicabilité, la grandeur est *principe*, par conséquent est de la mathématique *pour* la physique.

Nous verrons enfin comment chez Cohen la grandeur et la mesure sont des catégories de la modalité, c'est-à-dire des concepts physiques.

relative, tandis que l'autre est absolue parce que les parties ne sont pas avant elle ; elles la suivent. La première position de l'objet est conçue par Kant comme grandeur extensive ; or, d'après sa définition même, celle-ci exige le multiple (les parties) avant l'unité, c'est-à-dire elle implique l'espace, et nous comprenons alors que pour Kant la position première de l'objet est *géométrique*, bien plus, que nous avons affaire à une *intuition empirique* de formes géométriques. Ces conséquences prouveraient plutôt contre la mathématique de Kant où la dynamique semble ne pas recouvrer ses droits ; aussi la « grandeur intensive », de même que les « analogies de l'expérience », auront-elles la charge de compléter ce début insuffisant. Quant à la conception originale de l'école de Marburg, elle est trop étroitement dépendante du principe de « réalité » et ne serait ici qu'une anticipation.

2

LES ANTICIPATIONS DE LA PERCEPTION

Le second moyen de construire l'objet de connaissance est pour Kant le *principe des anticipations* pour lequel il a aussi deux formules.

Dans la première édition : « Dans tous les phénomènes, la sensation *et le réel qui lui correspond dans l'objet*, ont une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. » On pourrait, pour cette pensée, accuser Kant du plus endurci réalisme dogmatique ou pour le moins d'un franc sensualisme.

Quant au changement de la deuxième édition : « Dans tous les phénomènes *le réel, qui est un objet de la sensation*, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré, » on peut avec le commentaire de M. Cohen se demander s'il n'est pas encore plus dangereux ! L'expression : *le réel qui est objet de*

la sensation met toute la critique sens dessus dessous, la rend même inutile, car à quoi bon toute la complication des unités synthétiques si l'objet est abandonné à la sensation ?! Sans nous arrêter à toutes les petites remarques de détail, nous pouvons dire que la physionomie générale de ce chapitre est très changeante ; à suivre toutes les oscillations des idées, le manque de sûreté dans l'expression, on s'aperçoit que le philosophe se trouve devant un problème nouveau qu'il comprend, qu'il résoud d'une manière tout à fait moderne même, à juger d'après la tendance générale de son œuvre, mais on y sent encore la lutte avec des anciens préjugés.

L'aspect de ce chapitre nous révèle le trouble de Kant, représentant d'une ère nouvelle, mieux que nul autre. Et c'est là que les philosophes de Marburg s'ingénient à faire valoir toutes les traces d'idées nouvelles qu'il leur était réservé de faire parvenir à maturité.

Pris au pied de la lettre, Kant mettrait la *réalité* dans la *sensation*, car il dit : « est réel ce qui remplit le temps et son absence à un moment donné constitue la négation » ; or, c'est là précisément une caractéristique de la sensation. Ce serait très compromettant pour l'apriorisme, si une foule de contradictions ne le sauvait cette fois-ci d'une conséquence tellement opposée à la tendance générale. Son problème est là : il faut, pour fonder l'objet, une autre grandeur que celle qui est composée de parties, une autre unité que l'unité comparative, il faut un fondement qui assure la réalité ; or, Kant le trouve dans la sensation, comme source de la qualité. Avec cette réponse, on pourrait fermer la porte à la Critique qui ne saurait nous en apprendre plus long. En regardant de plus près, on s'aperçoit néanmoins qu'il y a sous ce nom de *sensation*, plus qu'on n'est habitué d'y trouver. Elle y est présentée comme une grandeur de toute autre nature que celle qui est déjà connue et qui, nous avons vu, revient au phénomène, au contenu de la sensation, mais non pas

à elle-même. La sensation n'a qu'une *grandeur intensive* dont la caractéristique est d'être saisie comme *unité* et qui croît et décroît à travers tous les degrés « *dont aucun n'est jamais le plus petit.* » ce qui prouve que Kant non seulement connaît « l'infiniment petit » mais qu'il en fait même la réalité, quoique sous le titre de « sensation ». Ce qui est surtout frappant, c'est le concept de continuité qui est à la base de la grandeur intensive ou *degré* ; lorsque Kant schématise le concept de réalité, (pour obtenir le principe des anticipations) le schéma c'est « *la création continue et homogène* » de la quantité de quelque chose dans le temps. De cette création continue c'est la grandeur intensive qui est engendrée, et Kant en fait le *réel*. Si l'on pouvait faire abstraction de ses appels à la sensation, on pourrait croire que la grandeur intensive est identique avec celle de Leibniz et Galilée et qui est représentée par l'infiniment petit ; on pourrait croire à une réalité ayant son origine, son fondement dans la pensée pure, tel que l'idéalisme conséquent l'exige. Mais Kant confond continuellement sa grandeur intensive avec la croissance et la décroissance de la sensation. Il y a certainement une vérité qui se cache sous cette confusion : la parenté de la sensation et de la *différentielle*, mais comme Kant ne la saisit qu'à moitié, le danger de ce rapprochement prime ses avantages, car la réalité est abandonnée comme grandeur intensive à l'*intensité de la sensation* elle est même identifiée au « *degré d'influence sur les sens* », cette influence qui ne pourrait venir que des objets extérieurs et ferait conclure à un réalisme des plus naïfs. Mais il ne peut en être ainsi ; ce chapitre trahit trop de lutte pour ne pas enfermer des idées d'une importance décisive, et l'on constate souvent qu'il ne garde des vieux préjugés que les noms, comme lorsqu'il parle de la diminution de la sensation : « si bien qu'elle peut ainsi décroître, et disparaître graduellement. C'est pourquoi il y a entre la réalité et la négation dans les phénomènes un *enchaînement continu* de

plusieurs *sensations intermédiaires* possibles, séparées par un *intervalle toujours plus petit que la différence entre le donné et le zéro* ». Il est clair ici que Kant parle de la continuité des *infiniment petits* et M. Cohen a le droit « de lire entre les lignes » : (1) que le « réel » est ici obtenu par la limitation de la continuité (c'est pourquoi il a l'air d'envisager l'intensif comme une limite) et que si anticipation il y a, elle est bien dans la *continuité* et non pas dans la sensation. D'ailleurs Kant affirme aussitôt après que la « *grandeur de la réalité ne se trouve pas dans l'appréhension* ». Or, ajoute M. Cohen, si elle n'est pas dans l'appréhension, elle ne peut être davantage dans la sensation, et les « *sensations intermédiaires* » ne sont autres que des pensées intermédiaires !

M. Cohen avoue que l'identité entre la grandeur intensive de Kant et le concept infinitésimal de Leibniz n'est pas exprimée d'une manière décisive, mais qu'elle est probable (2), et il croit pouvoir fonder son opinion sur le fait que E. Kant mit l'intensif en la plus étroite liaison avec la *conscience* (*Bewusstsein*). « La mise en relief de la signification de l'intensif pour la conscience *et surtout pour la sensation afin de rendre cette dernière a priori et par cela même la rendre vraie* (*zu realisieren*), indique l'attitude de Kant envers notre concept » (l'infiniment petit) (3). En effet, M. Cohen montre par des exemples tirés des premiers ouvrages de Kant, que le sens de l'intensif est pour lui encore vague et inexact. Tel dans la première œuvre publiée de Kant (*Gedanken von der wahren Schætzung lebendiger Kræfte*, 1747) il ne reconnaît pas encore l'*intensio* comme la force vive et dit de l'*inertie* qu'elle est un concept des sciences naturelles *qui fonde l'intensio* dans l'*intérieur des corps*, tandis que l'*intensio* elle-même n'est

1. H. Cohen. *Commentar zu Kant's Kritik d. r. Vernunft*, p. 83.

2. H. Cohen, *das Princip d. Infinitesimalmethode*, etc., p. 110.

3. H. Cohen, *Princip d. Infinitesimalmethode*, etc., p. 105.

Il ne faut prendre le « *apriorisch machen* » de cette phrase que dans le sens de « *anticiper* », tel que Kant lui-même l'emploie dans ce chapitre.

qu'un concept mathématique. « Par conséquent il n'a pas encore reconnu dans l'*intensio* la valeur pour la mécanique grâce à laquelle l'*intensio* devient *accélération*. L'intensif n'est pas encore précisé comme « réalité » et l'infiniment petit est considéré encore comme *indivisible* (1).

La compréhension juste de ce concept ne lui vint, dit M. Cohen, que lorsqu'il en saisit le rapport avec la conscience car, avant qu'on ne reconnaisse dans la *différentielle* un moyen, *une méthode de la connaissance* pour assurer ce qu'il y a de fictif et de subjectif dans l'intuition et dans le nombre (ordinaire), avant de saisir le caractère *réalisant* de l'infiniment petit, c'est-à-dire son rôle de fondement pour la connaissance objective, ce concept des mathématiques modernes doit être condamné à demeurer confus, incompréhensible. Lorsque Kant fit de la *réalité* la *différentielle*, mais la présenta, comme nous vîmes, sous le titre de *sensation*, il prouva par là-même (par sa faute en somme) avoir instinctivement compris la relation d'avec la conscience, puisque *la sensation signifie précisément l'indescriptible* (l'inanalysable) *de la conscience — le parfaitement interne*, qui pourtant doit être employé comme moyen d'objectivation (2). — pourvu qu'on puisse l'épurer comme il en fut pour l'intuition. Évidemment, on ne peut, en aucune façon d'interprétation, éviter à ce chapitre de *la Critique de la raison pure* l'apparence réaliste causée par l'identification de la grandeur intensive (et partant de la réalité) avec la sensation, alors que cette « réalité » n'est qu'un moyen pour expliquer ce que la sensation laisse d'indécis, ou, comme dit M. Cohen, que la réalité n'est *pas dans la sensation mais pour la sensation*. Il est pourtant incontestable que la tendance de Kant de chercher dans la sensation elle-même un élément *a priori*, ce qui d'ailleurs le remplit d'étonnement lui-même et le fait déclarer

1. V. Cohen, *Infinitesimalmethode*, p. 106.

2. V. Cohen, *Infinitesimalmethode*, p. 108-109.

que la recherche est étrange et frappante (auffallend), est digne de son entreprise critique ; la solution qu'il trouve à la fin, après d'innombrables efforts et détours, n'est pas moins réelle en témoignages idéalistes : il distingue dans la sensation deux « qualités » différentes, l'une d'elles étant toujours empirique, incapable d'a priorité, l'autre, au contraire, pouvant être connue d'une manière *a priori*, et cette dernière qualité est appelée *continuité*. Ce passage ouvre de larges horizons sur la pensée de Kant : « Il est remarquable que nous ne pouvons connaître *a priori* dans les grandeurs en général qu'une seule qualité, LA CONTINUITÉ, et dans toutes les qualités (dans le réel des phénomènes) rien autre chose *a priori* que leur *grandeur intensive*, savoir qu'elles ont un degré ; tout le reste est laissé à l'expérience. » (1)

Nous voyons par tout cela que les efforts de l'école de Marburg, en ce qui concerne ce chapitre, sont dirigés vers un but qui ouvre des perspectives nouvelles sur la propre philosophie de l'école : la « réalité » interprétée comme « l'infiniment petit » de la *mathématique moderne*. C'est là une des plus intéressantes conséquences de la tendance idéaliste fondamentale, de là aussi l'insistance sur le moindre symptôme qui trahirait chez Kant une conception analogue.

Il faut que la « réalité » demeure, ou plutôt devienne un problème soluble par la logique de la pensée pure, sans quoi la pensée est forcée d'abdiquer son pouvoir et de l'abandonner à la sensation. Il faut, pour saisir le rôle profond de la « réalité » chez Cohen, remarquer la distinction nette qu'il établit entre *réalité* et *existence* (*Wirklichkeit*) et qui n'a été réalisée par Kant que très vaguement ; de même doit-on relever que le problème de la réalité comme celui de l'existence ne deviennent de vrais problèmes idéalistes que par cette distinction, et partant on est là encore devant une étape nouvelle de la pensée philosophique.

1. Kant. *Kr. d. r. V. Die Anticipationen der Wahrnehmung*, fin.

Chez Kant, comme chez son disciple, il y a deux sens différents de la réalité ; d'un côté, elle exprime le problème général de la critique, l'être ; d'un autre, la catégorie de la réalité n'est qu'un moyen spécial, un entre tant d'autres, à résoudre le problème général. Chez Kant, la confusion avec la sensation jette peut-être une lumière défavorable sur cette union trop étroite entre le problème et une seule partie de sa solution ; mais, chez M. Cohen, la dualité de sens et leur pénétration réciproque ne peut guère éveiller le soupçon d'un manque de précision ; au contraire, elle peut être considérée comme une illustration de son idée fondamentale : l'identité de la pensée et de l'être tel qu'on le verra par la suite.

Nous avons dit que le *problème de la réalité* est chez M. Cohen éminemment idéaliste et nous ajoutons que le *jugement de la réalité*, en tant que manière de résoudre en partie le problème, *n'est que pensée pure, parce que c'est une variation de l'origine* ; c'est une des espèces du genre, et précisément celle qui le représente le plus intensément. Le jugement de la réalité, avec les catégories qui l'animent, signifie la position fondamentale de l'objet, et c'est de lui que dépend tout le reste, car, si la réalité de l'objet est ailleurs que dans la pensée, tous les autres moyens *a priori* ne serviront de rien à l'origine ; il faut, pour que cette dernière ne perde pas ses droits légitimes, que le *premier élément constitutif* de l'objet assure la sécurité, à lui tout seul, à la pensée pure, en barrant, une fois pour toutes, les voies par où la sensation pourrait s'introduire.

Kant posa la (première) pierre fondamentale de l'objet dans la *grandeur extensive*, c'est-à-dire qu'il commença à construire l'objet comme objet mathématique ; seulement, nous avons constaté qu'il avait choisi la *géométrie*, à cette fin. Descartes avait, lui aussi, cherché une base de l'être dans la *substance étendue*, mais il ne cherchait, en somme, qu'un fondement pour la géométrie ; tandis qu'il s'agit, chez Kant, du fondement de l'objet de l'expérience (car les prin-

cipes ne se rapportent qu'à ce dernier). Alors on se demande si cet objet, de sa phase quantitative, pourra passer logiquement — sans obstacle — à son aspect qualitatif, c'est-à-dire si l'objet, considéré comme physique, aura un support suffisant dans le soubassement géométrique. Le défaut de Kant doit éclater enfin : la grandeur extensive est faite de parties, elle est l'unité compositive, (si l'on peut ainsi parler) par conséquent relative. Le nombre, qui en est le schéma, « est une représentation embrassant l'addition successive de l'unité à l'unité (à l'homogène) ». Ainsi, le nombre n'est autre chose que *l'unité de la synthèse opérée dans le divers d'une intuition homogène en général (1)*... c'est-à-dire que le nombre avec lequel Kant opère ici, c'est : le *nombre discret*. Tout procédé mathématique est abstrait, mais, si la mathématique a un sens, il faut que le procédé quantitatif garde la possibilité de relation avec la qualité, il faut que le nombre puisse être applicable, ainsi que la grandeur qu'il schématise, à *une qualité*. Quelle est celle à laquelle s'adresse Kant ? *La qualité de la sensation*. Et pour rester conséquent il n'avait que celle-là à sa disposition, car s'il s'est contenté de faire du nombre discret la base mathématique de l'objet, il ne lui restait qu'à subir les conséquences : ce nombre est considéré la plupart du temps comme un moyen purement subjectif *d'ordonner les choses*, bien plus, il passe pour avoir une origine empirique, pour être né de la comparaison des choses, abstraction faite du caractère spécial de ces dernières (c'est là le sens de l'homogénéité).

Sans compter que la grandeur extensive de Kant représente la grandeur empirique, M. Cohen ne pouvait accepter les conséquences qui découlaient de la conception kantienne. Le fondement mathématique devait être cherché ailleurs, dans une méthode mathématique qui exprimât, encore mieux que la géométrie, le rapport nécessaire entre mathématique et physique, qui permit le passage direct de

1. *Or. d. l. r. pure*, Schématisme des concepts purs de l'entendement.

la quantité à la qualité sans que pour cela on fut obligé de sortir de la pensée pure et d'avoir recours à une intervention étrangère. *M. Cohen trouva le fondement mathématique de l'objet dans l'infiniment petit.* Il est assurément intéressant de remarquer le changement que subit le jugement de la réalité chez M. Cohen, en tant que faisant partie du groupe des jugements quantitatifs, tandis qu'il est chez Kant une catégorie de la qualité ; la réalité est chez M. Cohen le moyen de créer l'objet au point de vue quantitatif et qualitatif à la fois, car, ne l'oublions pas, la qualité déterminée par les jugements des principes de la pensée (*Urteile der Denkgesetze*) ne fut que la qualité de la pensée pure et seulement d'une manière indirecte celle du contenu de la connaissance ; c'était comme nous l'avons vu en temps, une accentuation de la logique formelle, tandis qu'il s'agit maintenant de créer la qualité du contenu de l'objet, la qualité qui servira de support à la quantité, qui permettra son objectivité. Et c'est (là) ce que veut dire le jugement de la réalité placé en tête des jugements quantitatifs ! La réalité, telle que M. Cohen l'a précisée, pose l'objet sous ses deux aspects à la fois, c'est la qualité de la quantité et la quantité de la qualité. *Cette réalité c'est le nombre.*

Pythagore l'avait proclamé depuis longtemps. Pourtant la philosophie ne s'est pas crue obligée de tenir toujours compte de cette vérité à laquelle elle attachait un sens plutôt mythologique, ce qui ne peut être pris en mauvaise part, étant donné le nombre discret.

M. Cohen reprend la formule de Pythagore, mais le sens du « nombre » est riche de tous les travaux de Leibniz et de Newton, des efforts de leurs prédécesseurs dans le fondement des mathématiques nouvelles, ainsi que des progrès réalisés par le xix^e siècle dans cette voie. *La réalité est l'infiniment petit.* M. Cohen poursuit l'histoire du principe de la méthode infinitésimale et constate que toujours et partout, chez Galilée autant que chez Leibniz, comme moyen servant à

la Mécanique ou servant à l'Analyse, il a toujours représenté *l'origine* : origine du mouvement, origine de la courbe, origine du nombre ordinaire, origine enfin de tout « fini » mathématique, vraie *unité génératrice* de la grandeur de toute sorte. Basé sur cette compétence de *l'infiniment petit* pour la mathématique pure autant que pour la physique, M. Cohen vit en lui (l'infiniment petit) le moyen capable de résoudre le problème de la *réalité*. Avec *l'origine*, ce fut le point de sa philosophie le plus attaqué par les adversaires. Nous croyons pouvoir affirmer que les contestations venaient toutes d'une seule méprise : on n'a pas attaché assez d'importance à la distinction nette entre la *réalité* et *l'existence*, de là des accusations comme celle de faire une *entité* de l'infiniment petit, d'*hypostasier* une simple technique mathématique. Qu'est-ce pour Cohen que cet *infiniment petit* ? C'est une catégorie : la catégorie du nombre, arrivée à son plein épanouissement ; (nous avons parlé plus haut des idées de M. Cochen sur la nature des catégories, sur leur développement et leurs rapports réciproques avec les jugements). La catégorie du nombre, en fonction depuis que la pensée a pensé la science, ne s'est approfondie, ne s'est révélée dans toute sa richesse, qu'au moment où a été atteinte la pleine objectivité du nombre, où elle a rompu tout à fait d'avec le subjectivisme, *d'avec la sensation*. La formule de Pythagore ne pouvait être prise au sérieux parce que le nombre n'était pour ainsi dire pas encore suffisamment lui-même ! Mais le nombre en tant qu'*infiniment petit* n'éveille plus des soupçons d'empirisme, ce n'est plus le nombre compté, recueilli sur « les choses » ; c'est le nombre né dans la pensée pure. Évidemment son histoire n'est pas sans oscillations, car les premières phases de son développement retiennent encore des vestiges sinon sensualistes, du moins intuitionnistes, sous la forme d'indivisible, d'inextensible, de limite de l'extensible, jusqu'à ce que Leibniz, l'émancipant même de *l'intuition*, lui précisât le

sens comme *différentielle* et surtout comme *dérivée* (1).

L'infiniment petit qui, pour M. Cohen, est la « réalité », est surtout la *dérivée* (*Differentialquotient*) et moins la *différentielle* ; cela doit nous prouver que les attaques des adversaires sont pour le moins sans motifs quand elles croient critiquer une hypostase, un absolu. L'infiniment petit devient porteur de la réalité non en tant que grandeur infiniment petite et définitive, mais comme procédé de la pensée pure, procédé caractérisant le mieux cette pensée pure dans son originalité créatrice. L'insistance de M. Cohen à l'égard des infiniments petits de différents ordres ne laisse pas de doute à ce sujet. Ce qui, peut-être, aura induit en erreur, c'est la manière trop énergique dont M. Cohen accentue le caractère originel de l'infiniment petit, en poussant l'expression jusqu'à l'appeler *absolu*. Ceci, renforcé du terme de *grandeur* intensive, pouvait prendre l'allure métaphysique ; mais les intentions de M. Cohen sont trop clairement exprimées pour être méconnues à cause d'une exagération (qui a un sens méthodique que nous connaissons bientôt) ; d'ailleurs, l'expression de *grandeur* ne figure plus dans la « Logique », où *l'intensif est l'origine de la grandeur*, et par conséquent *hétérogène à la grandeur* ; or, les attaques se dirigent surtout sur l'infiniment petit de l'œuvre de 1883 où l'autorité de Kant est encore trop respectée et sa terminologie fidèlement employée. Tandis que dans la *Logique de la connaissance pure*, les idées du chef de l'école de Marburg sont tout à fait mûries et ne prêtent plus à une interprétation métaphysique. Avouons-le, la marche synthétique des idées provoque certaines difficultés. Avant d'en arriver aux jugements des sciences naturelles mathématiques, dans lesquels ces abstractions que nous avons connues sous forme d'« origine » et de « réalité », viennent, pour ainsi dire, s'incorporer en des réalités scientifiques, on a l'impression d'avoir affaire à

1. Le terme n'est pourtant pas de lui mais de Lagrange.

des fantômes logiques sans vie ni raison. C'est pourquoi M. Cohen se voit souvent obligé de forcer les termes jusqu'à leur imprimer une direction de sens, contraire à ses intentions, tel le pluriel assez impropre de la « réalité » : *die Realitæten*, comme il appelle les éléments infiniment petits.

On pourrait se demander encore, avec certains disciples de l'école même, pourquoi M. Cohen élève une méthode mathématique, un *truc* même, comme diraient d'autres, au rang de *réalité* ? Le motif qui poussa le philosophe à distinguer, entre tous, un procédé mathématique, est clairement avoué : « *il n'y a pas d'autre moyen de formuler les lois de la nature, non, pas seulement de les formuler, mais aussi de les fonder, de leur donner une base, que le moyen assuré par l'infiniment petit* » (1). Ou encore : « En tant que la loi de la continuité régit les phénomènes naturels, ce sera déjà parler au figuré que de dire de l'infinitésimal qu'il *s'adapte* à la manière dont les phénomènes naturels sont créés (*die Erzeugungsweise der natürlichen Phænomene*) ; car c'est plutôt l'unique moyen de représenter un tant soit peu cette création. Le rapport critique (*erkenntniskritisch*) entre « être » et « connaissance », entre « nature » et « expérience », nous fait comprendre qu'il n'y a pas d'autre moyen en dehors de cette abstraction naturelle et rationnelle, *de penser cette création* et par conséquent de créer même les phénomènes naturels selon la loi. Comment ne pas qualifier de naturelle l'abstraction qui constitue en première instance la nature en tant que réelle ? (2).

Et ailleurs : « L'infiniment petit n'est pas seulement un moyen auxiliaire du calcul, un instrument artificiel servant à calculer des phénomènes physiques pour lesquels le calcul ordinaire est incompetent, mais, au contraire, le procédé naturel à la suite duquel les choses et les événements

1. Cohen, *Log. d. r. Erkenntnis*, p. 113.

2. Cohen, *Das Princip d. Infinitesimalmethode*, p. 123.

peuvent seulement alors être classés et spécialisés, conduit en droite ligne et en dernière instance à cette formation sans laquelle la manière ordinaire de calculer serait insuffisante et dénuée d'objet (*Gegenstandslos*) dans le véritable sens du mot (p. 133). »

L'importance de cette méthode mathématique réside donc pour M. Cohen dans son rôle indispensable pour la création de la nature, de la nature de la science-bien entendu ! Nous avons dit que ce qui intéresse M. Cohen, c'est moins la différentielle que la dérivée, et cela doit nous mettre sur la voie de ses intentions ; la dérivée, ne souligne pas seulement le moment créateur (1) de la pensée pure, mais en tant qu'expression fonctionnelle nouvelle, elle marque un *nouvel intérêt logique*. Il s'agit ici non seulement de la loi (2) qui engendre la grandeur (loi qui s'exprime dans chaque différentielle), mais de la *détermination* précise de cette loi créatrice ; la dérivée est le moyen de fournir la *détermination mathématique* de cette loi, c'est-à-dire est le moyen d'exprimer *strictement, légalement : les qualités*. La supériorité logique de la dérivée consiste justement dans ce caractère qualitatif qui a atteint en elle une expression quantitative adéquate.

Ainsi présenté, « l'infiniment petit », proclamé pour être la *réalité*, ne prête pas à l'hypostase ni à des attaques (3) qui l'interprètent comme une *grandeur* non existante, c'est-à-dire qui en font un non sens. Nous comprenons maintenant que cette réalité n'est autre chose que le moyen de la pensée pure de *remplacer la sensation* et ses qualités subjectives par des

1. M. Cohen s'en rapporte à l'autorité de Cournot qui trouve plus juste de nommer $f'(x)$ fonction créatrice ou originelle et $f(x)$ la dérivée.

2. V. Natorp. *Grundlagen (logische) d. exacten Naturwissenschaften*, p. 215. « *Der wahre Erzeuger der endlichen Grösse ist nicht die unendlich-kleine Grösse (das Unendlichkleine wäre dem Grössenwert nach vielmehr Null) sondern es ist das Gesetz d. Grösse (als Veränderlicher)*, etc. »

3. Comme celle de Russel, dans *The principles of mathematics* ou celle de L. Nelson qui, d'ailleurs, fut sévèrement repoussée par Cassirer, dans *Philos. Arbeiten*, I, p. 31 et suivantes.

qualités objectives, parce que mathématisées. Il nous faut considérer l'attitude de M. Cohen envers la « limite », laquelle a peut-être aussi occasionné quelque interprétation fausse.

M. Cohen s'oppose toujours à la méthode d'*exhaustion* qui consiste à retrancher de la quantité donnée cherchée une suite de termes finis, en sorte que la différence, toujours diminuée, tombe au-dessous de toute quantité donnée ; mais il accepte volontiers la *limite* dans la mesure où elle est créée par le « *Ursprung* » ; c'est-à-dire il se refuse à l'envisager en tant que *résultat* du processus né dans et par le processus, mais il la veut comme *position logique antérieure au processus*, puisque fondement de ce dernier. Nous croyons comprendre par cette « création originelle » de la limite, que M. Cohen s'oppose une fois de plus à son grand ennemi : « le donné », car, *livrer* la solution du problème : *le passage à la limite* au processus même, qui, après tout, se réalise en valeurs discrètes, c'est accepter une limite réalisée en tant que *donnée*.

Il est tout naturel que M. Cohen rejette ce procédé, mais il a par là réveillé le soupçon de renier le plus légitime mode d'emploi (1) de l'infiniment petit, bien plus, de le relever au-dessus de toute comparaison, au-dessus *de toute relativité* ; nous croyons nécessaire d'attirer l'attention sur ce point, précisément parce qu'il est très contesté, et aussi parce qu'il met en évidence, une fois encore, le motif de l'origine. M. Cohen *exige la limite* considérée comme *création originelle de la pensée pure*, comme moyen qui *rend compréhensible le processus*, qui, par conséquent, n'est pas du tout en dehors de toute relativité, mais dont le rapport est celui du fondement au fondé et non pas contrairement.

Si encore la *différentielle* s'est prêtée à la confusion, le complément que l'on trouve pour la « réalité » dans le juge-

1. V. P. Natorp, *Logische Grundlagen*, etc., chap. IV, § 2.

ment de la totalité (*Allheit*) ne peut plus laisser de doute sur l'intention de notre auteur.

Nous avons vu jusqu'à présent comment l'élément réel du contenu objectif est né de « l'origine » en tant qu'« infiniment petit », maintenant il s'agit de savoir comment ces éléments se réunissent pour former l'objet de la science. L'analyse infinitésimale est reconnue comme seul moyen d'établir la réalité des choses, mais M. Cohen ne tient guère à la formule actuelle, ni ne prétend que la mathématique sera toujours tenue à travailler avec ce nombre; seul le problème qu'il résoud est intéressant. Le rapport entre « réalité » et infiniment petit ne réside qu'en ce que ce dernier représente la réalité dans la pensée pure. D'ailleurs, cette « réalité » signifie seulement le point fixe qu'il fallait trouver pour assurer les prétentions de l'« origine », et cette origine elle-même, sous sa forme d'infinie, que lui prête son jugement correspondant, (le jugement illimité), n'est, en fin de compte, qu'un moyen méthodique pour résoudre le problème du fini. Il faut que Leibniz ait raison, « que les règles de l'infini réussissent dans le fini ». La nouvelle question qui se présente est donc celle du fini, de la manière dont on peut trouver accès auprès du fini grâce à l'infini. Mathématiquement parlant il s'agit à présent de l'intégration, après qu'a été fixé le sens de la différenciation. Contre ceux qui croiraient encore à une mauvaise métaphysique hébergée dans la « réalité-différentielle », nous citerons le passage suivant de la *Logique de la connaissance pure* : « Le but du calcul infinitésimal est le calcul intégral. C'est pourquoi il n'est admissible que pour des raisons formelles de définir le calcul intégral comme l'inversion du calcul différentiel; c'est plutôt la différentielle qui est l'inversion de l'intégral (p. 156). »

Mais, pour en arriver à l'intégration des réalités infinitésimales, il faut passer encore par une autre instance logique. Nous ne connaissons jusqu'à présent que l'unité de la réalité, et en parlant de l'intégration des éléments, nous avons anti-

cipé un problème inconnu jusque-là : le problème de la pluralité. Inconnu ? Non, parce que sous ce nom se cache le problème *du contenu* ; sans pluralité, pas de contenu, car, nous le savons, la pensée pure crée *l'unité de la séparation* et *la séparation de l'unité* (*Vereinigung und Sonderung* doivent se pénétrer pour faire naître le jugement), c'est-à-dire le contenu créé par la pensée ne peut être que l'unité d'un divers. Or, l'unité de la « réalité » ne peut être qu'un premier pas qui attend son achèvement. Rappelons-nous que M. Cohen attache beaucoup d'importance à *l'ordre des infiniment petits*, et cela est maintenant compréhensible pour un motif nouveau : la justification de la multiplicité sur le domaine même de l'unité parfaite, absolue comme on est tenté de dire ; en d'autres termes, cela veut dire : que, du moment que l'élément infinitésimal se rappelle quel est son rôle et sa raison d'être, du moment où il vient s'appliquer à la physique, il entre en rapport avec un moyen logique nouveau qui nous préoccupera maintenant : celui du *nombre discret*.



Nous avons entrepris la tâche de retracer ici la création de l'objet scientifique par la pensée pure, d'après la méthode de M. Cohen. Il est évident qu'en réalité tous les motifs logiques, employés ici dans un ordre hiérarchique, se pénètrent mutuellement dans un seul acte de pensée ; mais le but de la critique étant précisément l'analyse de cet acte, il est nécessaire de s'arrêter aux moindres nuances, devrait-on même courir le risque de passer pour pédant. Voilà pourquoi il nous faut rappeler que, le problème central étant *l'objet* de la nature, le problème qui nous préoccupe pour l'instant, c'est, à vrai dire, la *diversité* ; la *pluralité* n'en est que le squelette mathématique. Il s'agit donc de créer le A et le B avec lesquels le contenu de la connaissance doit commencer, car je ne peux rien faire de cette « unité de la réalité » que

signifie l'infiniment petit, si le moyen d'y établir une *diversité*, une *pluralité* me manque ; *contenu* signifie *liaison* (*unification* plutôt) et *liaison* exige *diversité*.

M. Cohen a recours cette fois-ci à la catégorie du *temps*. Le *temps* est d'habitude envisagé comme *succession*, ce à quoi on s'oppose dans l'école de Marburg, car la succession présuppose déjà les choses qui se succèdent, tandis que, logiquement, c'est le *temps* qui contribue à les créer pour sa part. Cette caractéristique découle d'une conception psychologique. M. Cohen caractérise le temps par *l'avenir*, le *temps* est *l'anticipation* et son symbole est le signe de l'addition : le $+$ (le « plus »). Le temps est : $+$ et $+$ et $+$ et ainsi à l'infini. Mais un corrélatif s'impose, devient logiquement nécessaire : le *passé*, ce qui ne peut être anticipé. Le *futur* et le *passé*, voilà la première « diversité » et elle naît dans le temps. Le *présent*, c'est la constante qu'on cherche, à cause de laquelle on s'engage sur le chemin mathématique et qui, malgré tout, échappe toujours. Le premier élément de ce multiple : le « A » n'est donc pas « donné » et le « B » non plus, et il en est de même pour toute la série suivante.

« A » naît comme corrélatif de l'anticipation ; logiquement première est : l'anticipation, le $+$, et ce n'est « qu'en arrière que du $+$ se détache l'A » (V. *Logik. d. r. Erk.*, p. 133) ; il n'a pas de sens en dehors de cette corrélation ; il ne signifie pas une autre espèce de contenu. C'est là aussi toute la compétence du temps ; il ne peut créer un autre « divers » que celui de l'avenir et du passé, mais en ces déterminations temporelles il y a l'embryon du contenu, il s'agit seulement de le développer et cette tâche incombe à la *catégorie du nombre*. Nous avons fait sa connaissance dans le jugement de « réalité » et l'avons envisagée en tant que nombre infinitésimal ; si on revient là-dessus, bien plus, s'il peut sembler que M. Cohen se contredise en avançant (p. 140) que le « vrai sens du nombre ne ressort que dans la plura-

lité », c'est qu'il s'agit en effet d'accentuer un autre moment de la pensée pure, moment inexplicable sans le premier, mais qui, à son tour, l'influe. Sans l'unité de l'infiniment petit, unité absolue, définitive, la pluralité du nombre ordinaire n'aurait pas d'origine pure, n'aurait pas de point de repère ; en revanche, pour que cette unité puisse devenir *contenu*, pour qu'elle puisse créer les *éléments* (au pluriel), dont l'intégration fournisse la grandeur objective, il faut qu'elle revête les valeurs de la série des nombres discrets, qu'elle se réalise (pour employer ce terme d'une manière impropre) en elles. Ceci nous prouve que, d'un côté, la « réalité » placée dans l'infiniment petit n'est qu'une réalité logique, *idéale* et non pas une « existence », d'un autre côté, que cette même réalité n'a de raison d'être que pour l'existence. Les éléments « réels » les *dx*, comme veut Cohen, ne peuvent être zéro ; pour être représentés ils doivent revêtir une valeur déterminée ; en tant que « divers » ils seront donc créés dans l'anticipation du temps et du même coup ils donnent naissance à la série des nombres discrets, de ces nombres dont l'unité n'est que relative, *l'unité de la pluralité*. Cette unité-ci, nous le comprenons maintenant, n'est pas originelle, c'est *un résultat de la pluralité* ; elle se détache de cette dernière comme le « A » de l'anticipation (et le rôle du temps qui, avec son anticipation, esquisse le déroulement de la série numérique, s'éclaire maintenant aussi). « La pluralité se crée l'unité qui lui convient et qui ne doit être conçue qu'en tant qu'*additive* » (*Logik. d. r. E.*, p. 135). Ces unités, *car elles ne doivent être pensées qu'au pluriel*, ne sont pas moins des créations de la pensée pure, seulement la catégorie qui les engendre est bien celle de *la pluralité* ; elles sont les unités de la pluralité. Et ces unités-là, qui sont à la fois et unification et différenciation, sont le premier commencement du contenu ; après l'origine qui le crée dans la réalité, elles sont la première expression logique pour *la diversité*. En effet, ce n'est qu'une première

étape de la pensée pure, car dans l'anticipation du temps, il ne s'est créé que $+ 1 + 1 + 1 \dots$ et ces unités discrètes, adéquates au multiple, flottent, volent, se pressent l'une après l'autre en s'engouffrant dans le passé sans laisser de trace ; seul le $+$ du temps subsiste dans cette course folle. Pour que ces unités deviennent « être », il faut que la *continuité* étende son filet sur elles, qu'elle comble les passages de l'une à l'autre, que de $1 + 1$ elle fasse : 2. Et nous voilà encore cherchant notre refuge dans le calcul infinitésimal, car le « 2 », ce n'est pas la pluralité qui peut le créer ! C'est une valeur limite qu'il faut conquérir par la série infinie de nombres fractionnaires et irrationnels, en d'autres termes ce n'est que le calcul infinitésimal qui saura nous enseigner à compter la *totalité*, exprimée par cette série. Nous sommes, là, devant un chapitre des plus intéressants du système cohénien, car il s'agit de déterminer ce que le chapitre de « l'origine » et de la « réalité » ne pouvait qu'esquisser. Nous sommes devant le jugement de la totalité (Allheit) (1). Avant tout, M. Cohen s'efforce à débarrasser le terme de « Allheit » de toute acception autre que mathématique ; nulle part le rapport entre logique et mathématique n'est plus frappant, et notre philosophe emploie cet exemple pour renforcer l'idée que les droits de la logique ne peuvent être mis à jour que par le caractère propre aux mathématiques.

On était à la recherche d'un *contenu* ; le problème du contenu avait été simplifié ayant été réduit à celui du *divers*. La catégorie de la *pluralité* et son nombre adéquat, le *nombre discret*, ont été déclarés insuffisants pour le motif que leur essence est justement de demeurer indéterminés, inachevés ; qui dit *pluralité*, dit *multiplication* (*Mehrung*)

1. M. Cohen préfère comme équivalent latin *Universitas*, dont la traduction française « Université » nous semble difficile à employer ; quant à « l'universalité », c'est un terme que M. Cohen rejette ici, pour trouver sa place ailleurs.

sans fin ; *la pluralité exclut la fin*. Elle peut donc être une des conditions du contenu, sa préparation, tout au plus, mais jamais le contenu lui-même. Pour obtenir ce dernier, il faut l'intervention d'un moyen de la pensée pure qui ait la compétence d'arrêter cette course sans but des éléments égrénés par le temps, qui ait la puissance de les enchaîner en un ensemble, en une unité supérieure. La catégorie nouvelle à qui cette tâche incombe c'est *l'espace* ; le jugement, dans lequel cette catégorie se détache, c'est le jugement de la totalité. Avant de parler de l'espace lui-même et du problème physique qu'il représente, nous pourrions déterminer le sens de *la totalité* d'une manière purement mathématique dans *l'Intégral*. Rappelons-nous du passage de 1 à 2, dont nous parlions plus haut. La loi de la continuité veut que ce passage se fasse par une série infinie de nombres rationnels et irrationnels et il est livré au calcul infinitésimal. Ce qui caractérise la série (convergente), c'est qu'elle représente une valeur déterminée : sa propre limite ; et pourtant elle l'exprime par une infinité de valeurs. Le sens profondément logique de ce fait mathématique consiste en ce que « l'origine » a enseigné dès le commencement : *que le fini a sa source dans l'infini*. Le caractère originel et créateur de la pensée ressort mieux qu'ailleurs : les éléments dont l'intégration signifie la nouvelle valeur, la nouvelle unité n'existent pas avant l'intégration en tant que donnée. On entend donc par cette *totalité*, exprimée mathématiquement par *l'Intégral*, non pas une sommation d'éléments déterminés d'avance, mais seulement la loi qui régit leur formation, leur détermination, *la loi qui les engendre*. L'originalité du nombre ainsi envisagée est bien plus évidente que celle qui est engendrée par l'anticipation du temps, et qui pouvait éveiller le soupçon d'un procédé artificiel. Il est intéressant de voir comme les deux extrêmes de « l'infini » viennent se rejoindre : l'infiniment petit atteint enfin la plénitude de sa signification dans *l'infini de la totalité*, pour lequel d'ailleurs il a été

inventé, ou plutôt pour le problème du fini vers lequel tend uniquement la méthode de l'infini (1). La vraie diversité, insuffisamment préparée par la pluralité, s'achève ainsi dans la totalité et par conséquent c'est ici que la première forme définitive du contenu est atteinte, seule la totalité fonde l'unité de l'objet (V. *Logik. d. r. E.*, p. 158-159). Mais si la totalité signifie la série infinie, un élargissement du nombre, l'Intégral est plus qu'un nombre, il conduit directement à la détermination de l'espace (2). Le nouveau progrès réalisé par ce dernier c'est la *simultanéité* des éléments, leur réunion en un ensemble (*ein Beisammen*). Ce caractère de l'espace lui revient de ce qu'il est totalité et non pas pluralité, c'est-à-dire de ce qu'il est infini, et ce n'est qu'en tant qu'infini qu'il peut accomplir la tâche dont nous parlerons aussitôt. N'était-il en rapport qu'avec la *pluralité*, il ne serait que l'espace fini, ou plutôt une espèce du temps. La pointe lancée ici et qui se cache sous cette insistance de baser l'espace sur la *totalité* est plus profonde : elle est dirigée contre l'empirisme. L'espace *doit être autre chose que le temps*, sa compétence doit dépasser celle du temps, parce que le *contenu* ne peut devenir *extérieur* que grâce à lui. Si, par contre, on le réduit à n'être qu'une espèce de temps, si l'espace n'est que l'expression logique pour un ensemble limité d'unités, s'il ne vainc pas définitivement le vol du temps en réunissant dans un ensemble la série infinie des unités que parcourt la totalité, le temps reste seul maître de la situation et avec lui le *contenu demeure interne, subjectif* (*ein Innen-Gehalt*) et son extériorité (indispensable pour que le « contenu de connaissance » devienne *la nature*) est alors livrée à la *sensation*.

Il faut que la compétence de créer « l'extérieur » appar-

1. Voir H. Cohen, *Logik. d. r. Erkenntnis*, p. 156. *Immer ist die Correlation zum Endlichen der Sinn und Zweck der Ganzen Sache. Daher liegt der Zweck der Infinitesimalrechnung in der Integralrechnung.*

2. *Ibid.*, p. 170.

tienne à la pensée pure, sans quoi toute la cause est perdue. Le contenu de la connaissance est en fin de compte la *nature*, et la *nature* est impossible sans l'espace, c'est-à-dire sans cette opposition de l'être à la *pensée* comme l'extérieure à l'intérieur. De là vient aussi l'importance attachée à l'espace dans toute métaphysique. Reste encore la question de savoir comment l'espace, dont le caractère est de créer l'uuification des éléments en un ensemble, rend-il possible l'extériorité. Est-ce un nouveau caractère qui vient s'ajouter à l'objet ? Kant a résolu le problème de l'apriorité et depuis il est au centre des spéculations. La manière dont la psychologie attaque l'apriorité de l'espace n'atteint point notre problème qui est purement logique et qui d'ailleurs a été montré en temps. Quant à la réponse que M. Cohen donne pour la question du rapport entre *l'ensemble* et *l'extériorité* la voilà : « *L'ensemble lui-même est l'extérieur ; la conservation même de l'ensemble est la projection à l'extérieur*. Il n'y a pas d'autre ensemble et pas d'autre conservation de l'ensemble que dans l'espace et par l'espace. Cet n'est que par analogie à l'espace que l'on attribue au temps l'ensemble sous le titre d'un mode de la simultanéité. Il n'y a dans le temps que changement et transformation, exclusivement... Par le fait que l'espace rend possible cet ensemble, non seulement il élargit le concept de conscience, en tant que concept de l'intime (*des Innern*), mais il le dépasse. Ce qui se présente et se conserve comme un *ensemble* n'est plus intérieur ; *cela sort de l'intérieur ; cela s'oppose à l'intérieur et devient ainsi le vrai contenu d'un monde extérieur* » (Logik, d. r. Erkenntnis, p. 169).

Nous reconnaissons dans ce passage le digne successeur de l'apriorisme kantien et de la philosophie cartésienne. L'espace est indispensable à la nature, mais l'espace n'est que la projection de l'unité interne ; c'est la pensée elle-même qui se crée ce corrélatif dans l'être, en tant qu'extérieure, en tant que nature.

Il semblerait qu'il y ait une certaine différence entre la disposition des principes *a priori* dans le système de M. Cohen et dans celle de M. Natorp. L'espace et le temps sont, pour le premier, des catégories mathématiques, tandis que M. Natorp propose de les placer dans la modalité (1). Il n'y a là pourtant qu'une différence purement de forme, car d'un côté M. Natorp reconnaît un rôle mathématique à ces deux concepts, un rôle qui se confond avec celui du nombre, d'un autre, M. Cohen, en insistant sur le caractère de l'espace comme *dépassant* le nombre et créant la nature en tant qu'extérieure, avoue tacitement qu'il reconnaît à cette catégorie le rapport avec l'existence, tel que l'établit son collègue.

D'ailleurs, il y a dans ce chapitre du chef de l'école des indications sur les développements à venir ; l'espace-force (Kraftraum) qu'il ne fait qu'effleurer ici, laisse entrevoir la coloration physique de ce concept et, comme les chapitres suivants de la causalité et de la communauté vont le montrer, l'intention de M. Cohen est la même que celle de M. Natorp : espace et temps sont des moyens pour déterminer en dernier lieu l'unité de l'objet, c'est-à-dire pour les déterminer en tant qu'existence, car cette dernière ne signifie que l'existence d'une unité parfaite, d'une détermination *univoque* (*eindeutige Bestimmung*). C'est en rapport avec cette question que M. Natorp élucide la situation de l'espace kantien devant les géométries nouvelles. L'espace euclidien, qui est le seul reconnu par Kant comme possible pour les humains, est en effet le seul capable de déterminer l'existence. « Il n'est pas basé sur une nécessité de la pensée en général, mais sur une nécessité de la *pensée de l'expérience*, de la *pensée de l'existence* » (P. Natorp), *Logische Grundlagen* p. 312).

1. *Logische Grundlagen d. exacten Naturwissenschaften*, p. 277 : Dans une construction systématique plus sévère, ils devraient avoir leur place dans la modalité, auprès de la catégorie de l'existence.

3

LES ANALOGIES DE L'EXPÉRIENCE

Tous les motifs de la raison pure viennent s'entrecroiser et se nouer dans les principes qui sont intitulés : *Analogies de l'expérience* et où le sens de l'objet de la nature s'achève dans les limites possibles à la connaissance. La série de ces principes est ouverte par :

I. — LA SUBSTANCE

Avec l'école de Marburg nous dirons que ce chapitre marque un point central du système kantien, car il met en pleine lumière la révolution produite par la philosophie critique dans l'histoire de la pensée.

La substance est bien vieille ; elle est cet immuable auquel la pensée naïve ou scientifique a toujours senti le besoin de recourir pour affermir ses résultats changeants et passagers. Là où la science aboutit à vaincre l'illusion sensualiste, la substance, porteur absolue de toute relativité, est rendue relative à son tour ; mais partout où l'esprit scientifique, sciemment ou à son insu, cède le pas à la croyance naïve, la substance demeure « l'absolue ». Dans son Coup d'œil historique, M. Cohen montre comment les plus grands esprits (Aristote, Descartes, Leibniz) n'ont pas su vaincre l'attrait puissant de l'absolu. Il semble que ce soit le but vers lequel tendent tous les efforts de la pensée — le seul refuge où elle croit échapper au sort qui menace de faire d'elle un éternel fantôme — l'Absolu la délivre de la mort. C'est ainsi que de tout temps la pensée s'est forgé un Absolu — et la substance en fut la plus sûre représentante (même sous la

forme, si émancipée de substance dynamique, comme chez Leibniz.) Cet Absolu devait résister à tout effort hostile — car, finalement à quoi avait donc abouti la critique de Locke? A respecter la substance! C'est donc une question où la grandeur de Kant éclate dans toute sa puissance, car c'est lui qui fut le premier à distinguer entre *substance et absolu*. La substance n'est qu'une catégorie (point la première!), un moyen de garantir la stabilité de l'objet pris comme phénomène et rien que comme phénomène; sa compétence ne dépasse pas la relativité de ce dernier. Quant à l'Absolu, ses droits sont représentés par : *l'Idée*, mais, comme la suite nous le montrera, l'absolu de l'Idée se transformera en *tâche*, en *idéal*. La constante absolue est vaincue enfin par la constante envisagée comme *constante d'une variable*.

Cette séparation prouve que la substance est rendue relative à son tour. M. Cohen trouve une nouvelle preuve de ce fait dans le rapport de la substance au jugement catégorique. Ce dernier ne signifie pas seulement « l'affirmation » mais bien plus, la relation étroite entre sujet et attribut. Comme le sujet n'est rien en dehors des déterminations de ses attributs, de même la substance n'est rien en dehors de l'unité à laquelle se rapportent les accidents. La substance, en tant que catégorie se détachant dans le jugement catégorique, est donc la substance devenue relative en tant que *subsistance de l'inhérence*, et c'est là un coup de grâce pour l'*absolu*. Il est évident que ce changement, dont Kant est l'auteur, ne s'effectue point sans quelques oscillations. Ainsi Kant s'exprime parfois en termes équivoques : « La substance persiste dans tous les changements des phénomènes, et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature. » On serait porté à voir dans cette phrase une définition de la substance envisagée comme *matière*, mais il n'en est rien lorsqu'on y regarde de plus près. Le point de vue transcendantal exige la science pour point de départ; Kant, homme

dé science, ne pouvait dépasser la science de son temps ; il choisit Newton comme guide scientifique. Il est évident que lorsque Kant parle de la matière, c'est toujours pour illustrer sa pensée d'un exemple (procédé qu'il n'aime pas d'ailleurs). L'école de Marburg se croit autorisée par un grand nombre de passages des ouvrages de Kant, à interpréter la substance comme elle a été définie plus haut, dans le sens de la *conservation de l'énergie*. Nous croyons, malgré la justesse de cette interprétation, pouvoir soutenir que, si en tant qu'homme de science, Kant gagne à être reconnu comme un précurseur des idées tout à fait modernes, en tant que systématisateur des lois de la pensée pure, il serait plus conforme, aux intentions de la Critique, de considérer sa formule dans toute la pauvreté de son abstraction. La grandeur de Kant ne réside-t-elle pas justement dans le fait d'avoir tracé *le plan seul* de toute science future ? Que es théories scientifiques en soient à la Masse ou à l'Énergie, à l'Atome ou à l'Ion, la formule de la substance léguée par Kant les embrassera toutes. Et cette formule la voilà : « *cette catégorie rentre sous le titre des rapports plutôt en qualité de condition de ces rapports que comme contenant elle-même un rapport* ». La substance est ainsi définie comme une *condition* des rapports, rapports que les principes suivants vont illuminer. Il nous semble que toute spécification dans un système scientifique quelconque ferait descendre cette formule de sa hauteur purement logique. D'ailleurs, l'école de Marburg est la première à relever l'importance du caractère purement formel de la conception kantienne et de la vaste généralité qui s'en dégage.

Le travail créateur de M. Cohen vient se rattacher au travail d'interprétation, par le moment où ce dernier déclare la *relativation de la substance* comme étant une des actions immortelles de Kant. Au point de vue systématique, Kant avait tout fait. Que reste-t-il encore à ajouter pour l'école de Marburg.

Elle s'imposa la belle tâche de mettre une grande vérité dans la juste lumière, grâce à un travail dans lequel l'exactitude de l'interprète dut souvent recourir à l'aide du penseur original. Ce qui fera mieux ressortir la grandeur de la conception kantienne de la substance, c'est assurément la transformation du « *Ding an sich* » en tâche éternelle, transformation qui est due surtout à M. Cohen. Le mérite de M. Cohen n'est pas moins grand d'avoir saisi, dans un aperçu historique remarquable par sa précision et son élégance, l'évolution lente et inconsciente de la substance au cours des siècles scientifiques. Ayant sur Kant l'avantage de jouir d'une perspective scientifique incomparablement plus étendue, M. Cohen a pu représenter la substance, condition des relations, d'une manière bien plus précise, bien plus éloquente, en l'illustrant par l'*Énergie*.

Mais la causalité nous révélera encore bien davantage ; c'est là que toute l'importance de « l'origine » sera mise en valeur et que par cela même la substance sera placée dans un jour vraiment convenable. Kant a eu soin d'en faire le fondement des relations, la sauvegarde de l'unité de l'objet ; celui-ci, sans la catégorie de substance, risquerait de se perdre en relations ; pour employer le langage physique : il se résoudrait en mouvement sans cette *conversation* des éléments qui fuient. D'où vient pourtant l'élément à retenir ? La substance ne peut pas le poser, elle ne peut que le conserver. La conception de Kant s'obscurcit sur ce point, elle se complique du « donné » de la sensation, et la substance est compromise par un soupçon qui s'éveille, soupçon d'un noumène existant quelque part, d'un être absolu qui affecte les sens ! Le principe de « l'origine », établi par M. Cohen pour prévenir ce danger logique, recouvre enfin la force qui lui manquait peut-être tant qu'on ne saisissait en lui qu'une abstraction méthodique, et la « substance », n'ayant plus à créer les réalités, se dégage complètement des influences dogmatiques.

II. — LA CAUSALITÉ

La première analogie n'étant, au fond, qu'une garantie logique pour les deux suivantes, ce n'est que par la *causalité* et la *communauté* que l'on pourra pénétrer sa vraie valeur.

La causalité peut être considérée comme la question la plus importante au point de vue historique, parce que c'est par elle que Kant fut « réveillé de son sommeil dogmatique », et parce que la critique adressée aux solutions de Hume est le point de départ de ses recherches critiques, car il saisit, grâce à ce problème spécial, le problème général de la possibilité des jugements synthétiques (1). La solution que donna Kant à la question causale se ressent dans ses bons, comme dans ses mauvais côtés, du milieu dont elle fait partie intégrante. La manière dont Hume se posait le problème révèle un dogmatisme indéniable déguisé en scepticisme, car la connexion causale est envisagée par lui comme un « power », une « force » qui fait agir les objets les uns sur les autres, objets et force conçus dans une indépendance réciproque. Ainsi posée, la causalité n'était plus un problème soluble, mais une éternelle charade, comme dit M. Cohen. La méthode copernicienne introduite dans la philosophie par Kant, lui permit à lui-même d'envisager autrement la question. Le rapport causal n'est plus jugé selon le critère empirique de la *succession*. Kant fait une distinction importante entre *succession* et *ordre*, et les exemples choisis prouvent que des états simultanés peuvent être, aussi bien que des états successifs, en rapport de cause à effet ; ceci fait, le temps n'est plus l'origine de la causalité, mais bien au contraire,

1. Voir *Prolégomènes*, Introduction.

l'écoulement empirique du temps s'effectue en causalité, et le problème de la *succession nécessaire* se transforme en celui de *connexion nécessaire*. Cette connexion est celle des états changeants de la substance (1), le problème devient celui de l'*origine des états* de la substance (*das Problem des Entstehens der Zustände*) ; or, cette origine ne concernant pas la substance elle-même, mais *ses états*, ce qui préoccupe Kant, ce n'est donc pas « l'origine dans le néant (*der Ursprung aus Nichts*), mais tout simplement le *changement*. Le problème de la « *transformation* des états » se pose à lui définitivement, après certaines oscillations, comme l'interprète l'école de Marburg. Le changement est expliqué par « une *action continuelle* de la causalité, qui, en tant qu'elle est uniforme, s'appelle un moment. Ces moments ne constituent pas le changement, mais ils le produisent à titre d'effet » (2). Le texte qui suit immédiatement précise la raison pour laquelle ce passage d'un état à l'autre est continu : c'est que « ni le temps ni même les phénomènes dans le temps ne se composent de parties qui soient les plus petites possibles ». Kant se rapporte visiblement à l'infiniment petit et quand il déclare que « le nouvel état *s'accroît* (*erwächst*) en passant par tous les degrés infinis », il ne peut avoir en vue que la *fonction*. En d'autres termes : la causalité qui est pour lui *causatio* (car c'est là le sens de cette *Haudlung der Causalität*) n'est plus une force externe, mais bien la transformation d'un état en un autre, grâce à une évolution passant par degrés infinitésimaux ; la *causalité est fonction*.

M. Cohen observe que Kant (3) n'a pas visé la fonction lorsqu'elle n'est que mathématique pure, mais que les degrés

1. Voir *Critique de la raison pure*, p. 193.

2. *Critique de la raison pure*. « Principe de la production », éd. Kehrbach, p. 194-195. Trad., p. 224.

3. Ed. Kehrbach, p. 191 et suiv.

infinitésimaux n'étant que *les réalités intensives* (dont il a été question dans le chapitre de la réalité) on peut et on doit comprendre que c'est du problème de « l'énergie » dont il s'agit. Le fait est que Kant s'empresse de compléter le « passage » qui épuise le rôle de la fonction en tant que purement mathématique, par la notion de *force* qu'il introduit *pour conclure*, par *la force empirique*, à *la substance*. M. Cohen attribue à Kant (dans ce passage) la vue claire de la relation *substance-force* devenue du même coup, grâce à ce rapprochement, la corrélation : *Inertie-force*, et dans cette corrélation où l'indépendance de chaque terme se perd pour ne laisser place qu'à une pénétration réciproque, l'idée moderne de l'énergie se présenterait dans toute sa précision. La causalité ne signifierait après tout cela que la *transformation de l'énergie* ; le changement du problème en s'éloignant de la « succession » qui est psychologique, prouverait son orientation vers la dynamique (1) ; enfin, la réserve de Kant en ce qui concerne la terminologie et les détails ne serait due qu'au soin de se maintenir dans la logique pure. Nous croyons pourtant avoir lieu de remarquer que, pour attribuer ce fini à la causalité, comme Kant l'a envisagée, il faut l'avoir déjà corrigée par l'« origine » et la « réalité ». Il est incontestable que la solution atteinte par Kant en ce chapitre est de beaucoup supérieure au point de départ, car il aboutit à des conséquences que le problème initial ne faisait même pas soupçonner, et nulle part il n'est aussi aisé de reconnaître que la pensée de Kant ne se meut jamais sans réaliser quelque progrès. Pourtant, il ne faut pas méconnaître la partie si originale de la pensée philosophique de Marburg qui se cache sous l'allure d'une interprétation. Le résultat de la recherche kantienne est assurément conforme à l'idéalisme, mais il n'en est pas ainsi du commen-

1. Cohen, *Commentaire de la critique de la raison pure*, p. 93-94 et suiv.

cement ; du moins, par sa forme, il laisse place à quelques soupçons. Ainsi, le seul caractère *régulatif* des analogies, — car elles ne valent pour l'objet qu'en tant que règles pour *déterminer ses rapports* — dans l'espace et le temps, pourrait faire croire qu'il s'agit simplement d'une relation à établir entre éléments tout faits. D'ailleurs, le problème fondamental de la Critique étant celui de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* (opposés aux jugements analytiques mais non indépendants de l'analyse), les apparences ne seraient pas propices à une interprétation trop favorable. Mais toute ombre du « donné. » disparue, et si on ne considère que le dernier aspect du problème, les résultats kantienens peuvent apparaître comme en harmonie parfaite avec les résultats scientifiques modernes.

Occupons-nous maintenant de la causalité telle qu'elle évolue dans la « logique » de M. Cohen. La question n'est plus : « Comment la connexion entre A et B devient-elle nécessaire ? » mais un intérêt nouveau a changé le problème en celui-ci : « Comment « B » surgit-il (vie *entstehes*) ? » Nous avons poursuivi cette question dans le chapitre précédent, et avec M. Cohen nous en avons trouvé la solution au moyen des catégories du temps, de l'espace et du nombre. Seulement, dans le temps et l'espace, nous n'avons atteint encore que les méthodes d'ordonner les réalités, ou plutôt les systèmes infinis des places qui s'ouvraient pour les réalités que l'« origine » créera. Or, la détermination de la place même ne dépend ni du temps ni de l'espace, mais des *relations* de cause ou de communauté. Et cette relation, qui fait l'ordre dans la création des réalités, s'exprimant en mathématiques par *la fonction*, devient en physique : le *mouvement*. Le problème du contenu qui nous a préoccupé dès le commencement de ce travail, et que nous avons simplifié jusqu'à en faire la question avec M. Cohen : « Comment naît B », après A ? ce problème que nous avons, en d'autres termes, réduit en celui de la « différence », est

donc résolu par la dynamique moderne ; il ne reste plus à la logique qu'à chercher ce qui se cache de pensée pure sous les résultats scientifiques. Là, où Kant n'avait trouvé qu'une seule catégorie, M. Cohen en découvre *trois* qui s'échelonnent en vue du problème considéré. Ce sont : la *fonction*, la *causalité* et l'*énergie*. Kant aurait-il donc négligé des catégories si importantes pour la constitution de l'objet de la nature ? Non, il s'agit assurément d'autre chose. Nous connaissons les opinions de M. Cohen sur le nombre des catégories et leur relation avec les jugements, relation beaucoup plus large que chez son maître. Mais dans la question présente il y a lieu de se demander quel intérêt a pu déterminer M. Cohen à scinder la causalité en trois catégories différentes. Il est incontestable que la *causalité* de Kant se rapporte aux sciences physiques, puisqu'elle régit le principe de la *production* qui est une *analogie de l'expérience*, et en ce cas il est évident que l'objet, dont il s'agit ici, ne peut être que le moindre abstrait, l'*objet de la physique*. Quel pourrait être l'intérêt nouveau représenté par « l'énergie » en tant que catégorie ?

Nous croyons que l'énergie est une *solution* du problème causal — mettons même *la solution* de tous les temps, car avec M. Cohen, nous entendons par l'énergie « *l'intensif* » — ; cela ne l'empêchera pas de figurer, logiquement, à un degré inférieur à celui de la causalité elle-même. Tout en érigeant *l'énergie en catégorie*, M. Cohen fait lui-même une différence entre elle, la causalité et la fonction, différence fondée sur une différence d'intérêt. *La causalité* est pour lui le problème général de la *conservation de la substance*, c'est-à-dire qu'il est le problème de « l'être » ; l'*énergie* (1) n'est que le problème plus spécial des sciences naturelles ; il s'élève sur le piédestal plus simple encore de la *fonction* qui, à son tour, est l'expression

1. L'énergie n'est qu'une hypothèse dans la catégorie de la causalité, comme la matière dans la catégorie de la substance.

mathématique du même intérêt. Il en ressort que la généralité supérieure de la causalité confère à celle-ci un rang systématique supérieur et que, en fin de compte, l'enrichissement des systèmes des catégories par celle de l'énergie ne contredit pas Kant mais approfondit la science exacte, grâce à la méthode transcendantale.

Nous croyons ces pages de M. Cohen trop intéressantes et par la richesse du matériel qui y est accumulé, et par la l'élégance de l'échafaudage logique, pour ne pas les résumer ici (1).

On avait reconnu chez Kant, déjà, que le problème en cause était celui de la *transformation*, et Kant l'expliquait par une *action continue* dans laquelle se créent les réalités. M. Cohen, entreprenant une recherche à la foi historique et systématique, constate une liaison intime avec le concept méthodique fondamental des mathématiques : la *fonction*. Cette dernière résout le problème du changement ; seulement, la fonction ne doit pas être envisagée comme la dépendance réciproque de « x » et de « y » mais comme le *droit* qui fonde cette dépendance ; toute réciprocité, en effet, n'est pas fonctionnelle ; pour le devenir il faut que les variations soient d'une espèce spéciale. Il s'agit donc de savoir la *manière* dont x varie pour conditionner les variations de y ; pour que la fonction devienne concept méthodique, il lui faut la continuité infinitésimale ; par celle-ci les variations de x et de y deviennent réciproquement dépendantes. $y = f(x)$, efface enfin toute la difficulté suscitée par la question insoluble de l'action extérieure, étrangère. Du moment que y est f (x), tout en demeurant un élément en soi, il n'est plus quelque chose de tout à fait étranger. C'est ainsi que le problème de la diversité s'éclaire par les mathématiques, grâce à la *fonction* qui a la qualité d'exprimer cette double tendance du « y » être « autre » que « x », et pourtant ne pas lui être étranger.

1. Cohen, *Logik d. r. Erkenntnis*, p. 183-215.

Les deux termes ne sont des *valeurs* qu'en leur rapport réciproque. Ceci pour l'objet mathématique ; pour l'objet physique, le problème est plus compliqué. La diversité est exprimée dans la géométrie par le mouvement qui fait le passage à la mécanique. Ce qui distingue le mouvement géométrique du mouvement physique, c'est le *contenu plus spécifié, plus déterminé* que le dernier doit engendrer (1). Il n'est plus un symbole, mais il représente la *substance* en tant que *conservation*, tandis que ses variations sont le *mouvement*. Cette conservation n'est plus seulement la conservation du *x* pour l'*y*, c'est-à-dire conservation de la substance pour le mouvement, mais bien *la conversation de la substance dans le mouvement*. Ce qui fait donc évoluer la *fonction en causalité*, c'est-à-dire de problème mathématique la transforme en problème physique, c'est justement la direction prise sous le nom de « conservation » et qui signifie une corrélation tellement étroite entre substance et mouvement qu'elle est plutôt une pénétration réciproque.

Le terme qui exprime le mieux la double face de la conservation, ainsi que la dépendance fonctionnelle des deux concepts : substance est mouvement, c'est *l'énergie*.

L'énergie est, chez Aristote, une des expressions qui servent à désigner la substance et celle qui met en lumière *le devenir de la substance*. La physique moderne reprend ce terme pour en marquer la réalité qui n'est pas conçue tranquille, achevée, mais en mouvement continu. L'énergétique est aujourd'hui maîtresse de la situation, elle a vaincu l'ancienne *substance* ainsi que la *force*, les absorbant, les fondant en elle-même. Historiquement, elle s'introduit sous l'aspect de la force, cause du mouvement ; il en est ainsi chez Galilée où elle est l'*Impetus* ; l'énergie y est mise en rapport avec l'infiniment petit, et, grâce à ce lien, elle peut s'épurer de tout vestige d'anthropomorphisme, telle qu'elle nous appa-

1. Cohen, *L. d., r. E. p.* 204-205.

rait chez Robert Mayer. L'énergie est, selon M. Cohen, l'expression la plus adéquate de la causalité en tant que concept de la physique. La causalité, comme telle, serait encore trop purement mathématique, tandis que, devenue « énergie », la diversité, intérêt de la physique, est plus accentuée. Voilà pourquoi l'énergie a droit à la dignité de catégorie. A regarder de près, la *causalité* exprime la *conservation de la substance*, (ce qui n'est que l'intérêt du Panthéisme), tandis que l'*énergie* représente la *conservation du mouvement* (en d'autres termes; c'est un intérêt purement physique). L'avantage de cette dernière consiste en ce que la multiplicité (diversité) est prise en considération autant que l'unité; l'*énergie* seule n'évite pas ce problème difficile entre tous. En effet, ne s'agit-il pas avant tout de savoir rendre compte de la diversité des choses de la nature? Le moyen pour y parvenir, c'est leur réduction à des lois, c'est donc l'unification; mais cette unité doit savoir maintenir son rapport avec la diversité. Aussi, le moyen employé par la science pour maîtriser la pluralité des choses, ce fut la diversité des formes du mouvement. Renoncer à cette dernière, ce serait renoncer à la diversité des corps dont la nature est composée en fin de compte, et ce serait alors renoncer du même coup à toute la science; car, l'unité qu'elle représente n'aurait aucun sens en dehors de la multiplicité qu'elle est appelée à fonder, et pour laquelle, d'ailleurs, elle a été inventée! L'énergie a le grand avantage, comme nous le vîmes, de représenter à la fois et l'unité de la substance, prise dans le sens de « conservation », et la multiplicité du mouvement. L'énergie, conservation du mouvement, établit définitivement le caractère relatif de la substance, car la substance n'est plus que l'unité du mouvement, dans sa diversité et malgré elle. Quant au problème spécial du changement (comme nous avons envisagé celui de la causalité), il est résolu par la *transformation*; il n'y a plus que *transformation de l'énergie*, car ses formes seules sont chan-

geantes ; elle-même, en tant que « conservation », demeure une à la base de la diversité infinie. La loi de la *conservation de l'énergie*, dont l'origine remonte à Leibniz, signifie donc la *conservation de la transformation* ; il n'y a plus même l'ombre d'un absolu, d'un « être » absolu, tout est dissout en mouvement, *en formes d'énergie*. Unité et diversité sont respectées également, et la condition première de l'idéalisme, *l'origine* de l'objet dans la pensée pure, est ouvertement satisfaite ; c'est à peine maintenant que la réalité, considérée comme *différentielle*, est légitimée, car ce n'est que d'à présent que l'on peut saisir complètement le sens de cette identification. Dans son caractère infinitésimal, la réalité n'était pas encore assez solide, ou plutôt pouvait éveiller le soupçon d'un artifice méthodique, mathématique ; mais l'énergie, *conservation du mouvement*, transforme la réalité infinitésimale en *réalité intensive*, dont l'importance ne supporte plus la discussion ; en effet, la réalité y apparaît dans toute sa nécessité pour le problème physique du mouvement, dans sa direction caractéristique vers le mouvement. C'est donc là cette compétence propre à l'énergie qui lui permet de s'élever au rang des catégories : elle est le moyen que choisit la pensée pure pour créer effectivement les éléments intensifs, c'est-à-dire les éléments réels. La réaction contre l'énergie venue non seulement du camp de la mécanique conservatrice, mais de Herz lui-même, doit être attribuée à une direction unilatérale que l'énergie risque de prendre quand on n'y considère que le principe de la force. Il s'agit donc de fonder le principe de l'Énergétique exclusivement et sévèrement sur le principe de la « réalité infinitésimale » et de reconnaître, de certifier (*beglaubigen*), l'énergie comme *réalité intensive*. « La substance de l'énergie réside dans la *réalité infinitésimale*, mais la force de l'énergie réside dans la *réalité intensive* » (p. 256). La force, la masse, tous ces concepts n'ont aucun sens si la loi ne vient leur en donner un par le rapport même

qu'elle établit entre eux. « La loi est une proposition, qui est plus qu'un mot, elle est plutôt une phrase. A ce fait grammatical (de la phrase) correspond la structure logique de la condition (*Bedingung*) que nous avons reconnue pour être création de la chose ; et à cette tension et oscillation (*Spannung und Schwebe*) logique correspond le concept fondamental de la méthode mathématique : la *fonction*. C'est en cette dernière que réside la *force* de la causalité, qui ne consiste point dans la *causa* mais dans la *causatio*, et celle-ci est précisément *condition et fonction*. Ce qu'elle prétend valoir au delà de la fonction, se réalise par l'*énergie* ; l'avantage de cette dernière n'est pas moins fondé sur la fonction, dont les éléments ont été seulement développés, de réalités infinitésimales qu'elles étaient en réalités intensives. Et cette évolution s'accomplit, grâce à la pensée conductrice de l'*énergie*. L'*énergie* accentue et serre de près non seulement la substance, mais *dans la substance* la conservation du mouvement, la substance du mouvement. C'est ainsi que l'*énergie* réalise (*vollzieht*) la loi et dans la loi le fondement plus spécifique des sciences naturelles mathématiques (Cohen, *Logik d. r. Erkenntnis*, p. 257). »

II. — LA COMMUNAUTÉ

La loi est assurément un facteur des plus importants pour le concept de la nature, car c'est elle qui fonde l'unité de la nature. Cependant, pour que les lois constituent une nature véritablement une, il est nécessaire qu'elles forment un *système de relations réciproques* ; il est indispensable que les séries causales coexistantes entrent elles-mêmes en rapport les unes avec les autres. La causalité détermine les événements en vue de leur existence, en ne précisant que leur place dans le temps ; mais, pour qu'une chose « existe », il

faut que sa place soit fixée dans l'espace aussi, et cela n'est possible que par une nouvelle espèce de causalité : la *communauté*. Ce n'est que par cette dernière détermination que l'unité de l'objet de la connaissance peut être atteinte, et avec elle l'unité de l'expérience en général ; car « sans la communauté, toute perception (des phénomènes...) est séparée des autres et la chaîne des représentations empiriques, c'est-à-dire de l'expérience, recommencerait à chaque nouvel objet sans que la précédente pût le moins du monde s'y rattacher ou se trouver en rapport de temps avec elle ». Cela veut dire que « l'objectivité de l'objet de la connaissance », son existence « d'être » de « Sein » qui s'oppose à la « pensée » dépend de l'unité de l'expérience (ou de la nature) ; que l'objectivité n'est intelligible que par la réciprocité de rapport avec le tout dont l'objet n'est qu'une partie. Nous avons dit que la détermination de l'objet comme existant exigeait les formes *a priori* de l'espace et du temps ; seulement comme éléments constitutifs de l'objet concret, l'espace et le temps deviennent *lieu* et *moment* et par là se *réalisent* eux-mêmes. Dans la première édition Kant a fondé la *réciprocité* (communauté) sur la *simultanéité*, qui peut être traduite, d'ailleurs, en un terme plus spartial : la *coexistence*. Dans la deuxième édition, au contraire, la *coexistence* elle-même devient problème et la solution est donnée par la *réciprocité* ; la *communio spatii* n'est possible que par un *commercium* entre les substances, par un influx réciproque entre les substances. Comme M. Cohen le relève, cette thèse est dirigée contre les monades isolées et le « *vinculum substantiale* » de Leibniz, de même qu'elle est une nouvelle preuve contre l'indépendance de l'Esthétique transcendantale, du moment que l'espace et le temps ont besoin du concours des formes de l'entendement pour se réaliser.

Kant a traduit, dans cette troisième analogie, la troisième loi de Newton, par laquelle les sciences naturelles mathéma-

tiques s'achèvent en système. C'est la « Nature » qu'il fonde dans cette loi de la réaction, dans laquelle action et réaction se déterminent réciproquement, de telle sorte que cause et effet ne demeurent plus séparés, mais s'unissent plus étroitement dans le système qu'ils ne l'étaient dans la loi de causalité. C'est au « système » que M. Cohen rattache ses propres recherches; la valeur du principe de communauté ressort mieux que dans le *jugement disjonctif*, où Kant avait trouvé son lieu logique. M. Cohen, dans *Kant's Theorie der Erfahrung* (p. 468-469), met en évidence la sagacité profonde de Kant lorsqu'il soupçonne sous cette sorte de jugement la forme du principe dont il s'agit; mais le « système » exprime mieux ce « tout », cet « entier » des parties qui s'excluent dans le jugement disjonctif; il exprime mieux l'unité de la connaissance morcelée, l'unité de l'expérience qui, nous le savons, est l'unité de la nature.

En parlant du « système » qui est le dernier moyen employé par la pensée pure dans la constitution de son objet, M. Cohen aborde la question du concept — un système d'une nature nouvelle. Ce chapitre est même intitulé *Jugement du concept* — ce qui pourrait susciter des protestations; mais M. Cohen (1) les prévient en montrant que les oppositions contre une nouvelle sorte de catégorie viennent du préjugé psychologique suivant: on croit pouvoir confondre « la pensée » avec « la possibilité de faire des concepts », et cela ne signifie rien moins que le sacrifice de la pensée pure. On est à un moment décisif pour la logique; il s'agit de reconnaître que les catégories, ces représentantes de la pensée pure, ne sont pas de simples « concepts », mais plus qu'eux: des fondements, des connaissances pures, qui ont le rôle d'être les conditions de certains problèmes. Ces problèmes se multiplient et s'éche-

1. *Logik d. r. Erkenntnis*, p. 268-269.

lonnent, et la tâche de la logique est de construire cet échafaudage. *Le concept* surgit à un moment donné comme le fondement exigé par un de ces problèmes spéciaux, et si les catégories ne sont pas des concepts, le concept peut avoir force de catégorie. C'est ce que M. Cohen essaie de démontrer ; nous n'entrerons pas dans les détails, parce que cela nous obligerait à anticiper sur les chapitres suivants, étant donné que M. Cohen traite ici du problème téléologique.

Ce qui nous reste encore à dire sur ce principe de la *communauté*, c'est qu'il achève l'objet d'une manière tout à fait spéciale ; il en fait l'*unité d'un système*, c'est-à-dire une unité toujours relative, toujours capable de s'enrichir et de progresser, bien contrairement à cette unité absolue et rigide de l'objet dogmatiquement donné. La *communauté* est la condition suprême de la connaissance de la nature et, comme dit M. Cohen, la *causalité* n'a une valeur réelle qu'en tant que condition systématique de ce principe. Quant à la *substance*, elle, la doyenne des catégories, n'atteint un sens que par les deux sortes de relations : la *causalité* et la *réciprocité*, qui, toutes deux la déterminent et la précisent, la rendent vraie.

4

LES POSTULATS DE LA PENSÉE EMPIRIQUE

Les Analogies ont fermé la série des principes constitutifs de la connaissance. Ce que Kant appelle « Postulats » n'ajoute plus rien au contenu de la connaissance ; « les principes de la modalité n'expriment donc, touchant un concept, rien autre chose que l'acte du pouvoir de connaître par

lequel il est produit » (1). Les principes modaux n'expriment donc plus que *le rapport d'un concept avec la faculté de connaissance* ; ils n'objectivent pas le contenu de la connaissance, mais l'action de la fonction de connaissance, et ils l'objectivent en la caractérisant comme créatrice de concept (2) ; ils décrivent le procédé par lequel une connaissance peut être engendrée. Il faut pourtant nous garder de croire que c'est là une recherche psychologique, quoique Kant l'appelle, dans *les Prolegomènes*, « une sorte de théorie de la méthode psychologique » (3).

Il ne s'agit plus que d'une évaluation des connaissances acquises par les moyens constitutifs et, « par cette évaluation, d'illuminer les moyens et les chemins de la connaissance » (*Kant's Theorie d. Erfahrung*, p. 474). Que les formes constitutives soient soumises au contrôle de certains principes, cela ne doit pas étonner ; après avoir créé naïvement, pour ainsi dire, la pensée pure se soumet à son propre tribunal, se fait elle-même juge de ses actes, de naïve devient *critique*. C'est pourquoi M. Cohen appelle cette nouvelle classe de jugements : *jugements de la critique*, et distingue par cela la « recherche scientifique » de la « science » ; comme nous le verrons par quelques détails, c'est dans la modalité que le rôle de la *recherche scientifique* (*Forschung*) pourra trouver son lieu logique, indépendamment de la « science », cette connaissance élevée au-dessus des conditions temporelles, c'est-à-dire psychologiques.

M. Natorp, spécialement, voit dans la modalité l'expression la plus définitive de l'idéalité de l'objet. Les catégories modales ne signifient que la valeur objective des différents degrés ou étapes de la connaissance et elles accentuent la

1. *Critique de la raison pure*. Réfutation de l'idéalisme. Remarque 3, vers la fin.

2. Cohen, *Kant's Theorie d. Erfahrung*, p. 474 et suiv. (éd. 2).

3. Kant, *Prolegomena*, § 25.

création de l'objet par le procès synthétique. Ces catégories n'enrichissent pas le contenu de l'objet, mais, comme elles mettent en lumière le rapport de ce dernier avec le degré de connaissance qui lui correspond, elles accentuent le rapport indissoluble et nécessaire de l'objet et de la connaissance (1).

L'école de Marburg souligne surtout le moment transcendantal qui s'exprime clairement dans la modalité.

I. — POSSIBILITÉ

Dans le *postulat de la possibilité*, M. Cohen signale avant tout la « possibilité » kantienne en tant que synthétique comme différente de la possibilité analytique. Pendant que celle-ci n'est que « possibilité de la pensée » (*Denkmöglichkeit*) et par suite n'assure ni Dieu ni la nature, quoiqu'elle en puisse prétendre dans l'idée ontologique, la première, la possibilité synthétique, n'est plus que celle de l'expérience, mais cet abaissement est son avantage : elle fait ressortir sa valeur pour la science ; la possibilité ainsi comprise marque les différences entre les mathématiques et la physique, tout en les unifiant à un autre point de vue. Ainsi, les formes géométriques ne sont possibles que lorsqu'elles contiennent un principe pour la *possibilité des choses* ; d'un autre côté, elles ne signifient point des choses vraies mais des *conditions* ; les mathématiques donc, sont vraies, quoique seulement possibles ; pour les choses physiques, la possibilité n'est qu'une première position qui doit être complétée par une seconde et une troisième dans la marche progressive de la synthèse.

Mais si Kant a su mettre la possibilité à l'abri de l'onto-

1. Natorp, *Log. Grundlagen d. exacten Naturwissenschaften*, p. 84, 87.

logie en la réduisant à la possibilité de l'expérience, lui a-t-il par là garanti le champ entier où elle peut exercer sa compétence ? Comme catégorie modale elle n'apporte rien de nouveau, dit M. Cohen⁽¹⁾, elle n'est qu'une définition (selon la propre expression de Kant) de l'ensemble des autres catégories ; la possibilité n'est point une condition nouvelle, mais signifie la somme de toutes les conditions constitutives ; par cela même, elle est condamnée à ne signifier que la possibilité de la *nature*. Pourtant, la question d'une autre sorte de possibilité est inévitable, car, Dieu ; la vérité morale, le « beau » lui-même n'exige-t-il pas aussi leur possibilité ? La réhabilitation de l'*Idee* dans la Critique de Kant indique l'importance qu'il attachait à la question ; mais ses résultats ne sont que fragmentaires à cause de sa conception trop étroite de la « conscience » (2). *L'unité de la conscience*, cette méthode fondamentale de la philosophie kantienne, représente exclusivement la *pensée pure* et l'*intuition pure* qui y est adjointe. Mais la volonté, le sentiment, la sensation elle-même, n'y ont pas de place, et si la sensation y entre subrepticement, elle ne peut qu'entraîner des conséquences regrettables. M. Cohen juge nécessaire d'intervenir ici pour corriger les défauts qui pourraient compromettre le système de Kant, et d'ailleurs tout l'idéalisme. Il élargit donc la « conscience » en l'érigeant en une *catégorie* dont le lieu logique est le *jugement de la possibilité*, car c'est l'unité de la conscience qui rend possible toute connaissance, fût-elle théorique, morale ou esthétique ! Point n'est besoin d'insister sur le sens de cette conscience ; le « cogito » de Descartes, l'« aperception » de Leibniz, mais surtout l'« unité synthétique de l'aperception » de Kant ont su débarrasser ce concept purement logique de toute coloration psychologique. Il reste pourtant à se demander de quel droit M. Cohen en

1. *Logik d. r. Erkenntnis*, p. 358 et suiv.

2. *Logik d. r. Erkenntnis*, p. 368.

fait une catégorie. Puisque tout est dans la conscience, comment la conscience ne serait-elle qu'une des conditions de connaissance ?

M. Cohen répond par une autre question : les catégories sont les fondements de la connaissance ; pourquoi n'admettrait-on pas des fondements plus larges, pourquoi ne réserverait-on ce rôle qu'aux concepts les plus restreints ? Il est évident que le sens de la catégorie cohénienne s'éloigne de l'acception traditionnelle du terme ; la cause, nous l'avons connue lorsque nous avons traité des idées de M. Cohen sur le système des formes *a priori*. En ce qui concerne directement la *catégorie de la conscience*, son droit de vie lui est spécialement donné par ce que nous avons appelé plus haut « la recherche scientifique ». Avant d'en arriver aux formes modales, on ne s'intéressait qu'à l'identité entre la « pensée » et « l'être, » en d'autres termes, on envisageait la science toute faite, ou plutôt la vérité scientifique en général ; le point de vue était pour ainsi dire : statique. Mais arriva le moment où la raison devient critique envers elle-même, où elle examine, elle pèse et choisit les moyens qui sont les siens, quand elle se reconnaît être devant un problème nouveau ; la pensée devient consciente d'elle-même, et en ce moment l'équilibre d'avec « l'être » se rompt ; l'identité, ce repos logique, s'ébranle pour faire place à un mouvement dont l'excentricité assure la continuation. Quand on envisage la connaissance à ce point de vue dynamique pour ainsi dire, ce qui était « pensée » dans l'identité devient maintenant « conscience ». La possibilité, ainsi que les autres catégories modales, n'ont aucun sens sous le régime de l'identité, elles ne comptent que pour la « conscience » ; ce qui est possible ne l'est que pour la « conscience ». Or, il y a plusieurs sortes de consciences : scientifique, morale, esthétique et même la conscience de l'ensemble des trois premières ; la possibilité de chacun de ces objets de conscience différera des autres, mais toutes ont un sens méthodique

commun assuré par la conscience en tant que catégorie. Cette catégorie fonde par cela même l'unité des parties du système philosophique, mais elle est surtout évidente sur le terrain logique de la recherche scientifique; elle y revêt un aspect tout à fait spécial, ayant son origine dans les sciences mathématiques, elle y devient : *l'hypothèse*. M. Cohen met en évidence ce concept, *cette nouvelle catégorie*, qui spécialise la « conscience en général » en conscience tout à fait mathématico-physique, car *l'hypothèse s'identifie avec la conscience scientifique*. Son caractère propre réside en ce qu'elle rend possible *une nouvelle sorte d'objet*; l'hypothèse donne naissance à une nouvelle forme non « de l'objet » — celui-là est toujours le même — mais elle fait découvrir une nouvelle sorte d'objet de la nature (*eine neue Naturgegenständlichkeit*). En d'autres termes, ce n'est point une catégorie *constitutive*, mais *critique*, une catégorie de la recherche scientifique. M. Cohen évoque une série d'exemples de l'histoire des sciences, tels que celui de l'atome, de l'éther, etc. (V. *Logik d. r. Erkenntnis*, p. 378 et suiv.).

M. Cohen attire aussi l'attention sur un autre concept fondamental des recherches mathématiques : *la mesure*, et en fait encore une catégorie. Elle est selon Proclus : μέτρον γὰρ ἐστὶ καὶ τῶν ἀνίσων ἢ ἰσότης; là où elle a été représentée de la manière la plus caractéristique; la mesure est conçue comme *infini*. « Le sens définitif (*prægenant*) de la mesure se trouve dans l'infini » (*Logik*, p. 384), en d'autres termes : *la mesure*, cet instrument caractéristique des mathématiques, est fondée dans la pensée pure; *c'est la pensée qui mesure*. L'infini est la mesure qui doit dompter le fini. Mais par quoi? Par ce qu'elle est le spirituel, le psychique qui, grâce à sa continuité, traverse le fini, le pénètre (*durchfließt*), le mesure. Cette force (*d. Fluss*) devient mesure. Et comme la mesure est selon Proclus l'esprit, Cusa non plus n'a pas joué avec l'étymologie de *mensura* et de *mens*. La mesure (destinée) à mesurer le « fini » dans son plus intime

devenir, a été aiguisée dans l'analyse infinitésimale (p. 387). Ici s'impose la question de la *psycho-physique*; d'un côté, parce qu'il s'agit d'appliquer dans cette science la mesure à la sensation même; d'un autre côté, parce qu'il est inévitable de chercher la place de la « sensation » dans la « conscience ». La possibilité de la psycho-physique dépend du sens donné à la catégorie de la « conscience ».

La première « mesure » naïve a été la sensation; mais la science, nous le savons, tend précisément à le vaincre, et l'on voit dans le cours de son histoire comment elle remplace cette mesure primitive par des moyens de la pensée. Vouloir mesurer la sensation même, ce serait retomber dans le procédé primitif, car on installe une *unité de mesure psychique*, et par conséquent on revient à la mesure de la conscience, au lieu de progresser dans la mesure objective fournie par les mathématiques (dans l'infiniment petit). On pourrait objecter à cette critique de M. Cohen que, selon son propre aveu, il n'y a pas de possibilité scientifique en dehors de la conscience. Certes, il en est ainsi, seulement la « conscience » qui est en jeu dans la psycho-physique n'est, vue de près, que cette conscience appelée par M. Cohen : « *Bewusstheit* », et ne peut avoir, en tant que problème, qu'un intérêt mythologique. L'erreur fondamentale de la psycho-physique consiste en ce qu'elle croit trouver dans la sensation un moyen direct de connaissance, un moyen immédiat, constitutif. Pourtant, telle qu'elle a été caractérisée par Fechner même, la sensation n'est que la *différentielle* ou, comme il l'appelle, *Ebenmerklichkeit*; ainsi envisagée, elle est un *moyen critique*, un *moyen d'évaluation* et non pas évaluable à son tour. Sous cette forme, la sensation acquiert son droit dans la logique, devient un moyen logique dans la recherche de la vérité, mais elle en est exclue comme moyen constitutif. M. Cohen exprime cette idée d'une manière concise mais éloquente : *la sensation n'est qu'un point*

d'interrogation. Et c'est comme telle que sa place dans la « conscience » (catégorie) est légitimée (1).

II — L'EXISTENCE

Les droits de la sensation sont le mieux établis par le deuxième postulat de la pensée empirique — celui de « l'existence ». Kant a bien compris que le sort de l'idéalisme dépend de la solution donnée à la question de la sensation, aussi voua-t-il à celle-ci deux principes : celui de l'*anticipation de l'expérience* (la *réalité*) et le principe modal de

1. Dans l'œuvre de 1883, *le Principe de la méthode infinitésimale*, etc. Depuis le paragraphe 105 jusqu'à la fin, le problème de la psycho-physique est pesé et critiqué dans la mesure où il est confondu avec l'intérêt purement métaphysique qui est à sa base. Le problème pur est celui-ci : *quel est le rapport de grandeur entre sensation et excitation ?* L'excitation est, à vrai dire, l'extériorisation de la sensation, les deux ne font qu'une seule et même chose pour parler pratiquement, mais il y a un intérêt scientifique incontestable à vouloir séparer la sensation afin de l'étudier comme phénomène spécial de la nature. En ce cas, il faut reconnaître qu'on a affaire à une grandeur qui lui est propre : la *grandeur intensive*, exprimée par la *Ebenmerklichkeit* (Nous observons que M. Cohen emploie des termes impropres, mais comme nous l'avons déjà dit ailleurs, cela ne tient qu'à l'influence de la terminologie kantienne, point du tout à une confusion d'idées).

La psycho-physique a le tort de confondre la *grandeur intensive* ou « réalité » de la sensation, avec l'*intensité* de la sensation. Vouloir mesurer cette intensité est un point de vue usurpé et faux. Cela vient de ce que la psycho-physique fait de la sensation une fonction de l'excitation ; elle oublie que la grandeur extensive de l'excitation présuppose déjà la sensation qui, elle seulement, fournit à l'excitation sa réalité ; l'excitation, en effet, n'est objective, n'est partant une *grandeur* que grâce à l'unité représentée par la sensation qui la réalise (v. p. 158, *Princip d. Infinitesimalmeth.*). La psycho-physique oublie que la sensation est l'unité parfaite, la différentielle ; elle confond cette dernière avec la grandeur extensive en les mettant en un rapport de fonction. Y (sensation) = $f(x)$ excitation. Voilà une formule qui est une grande erreur mathématique et qui compromet la valeur de la fonction, parce qu'il s'y agit de fonction entre grandeurs hétérogènes, parce qu'on peut concevoir l'excitation comme le « x » qui est engendré par le « dx », tandis qu'on ne doit jamais penser la sensation comme le « y », mais, autant qu'elle peut être fixée en termes mathématiques, elle est seulement le « dy »,

l'existence. Il dit à ce propos : « Est réel ce qui s'accorde aux conditions matérielles de l'expérience » (à la sensation) — et ailleurs : « Le postulat qui sert à connaître la *réalité* des choses *exige une perception* et par suite une sensation accompagnée de conscience ; il n'exige pas, il est vrai, que l'on ait aussi conscience immédiatement de l'objet même, dont l'existence doit être connue, mais il veut cependant que cet objet s'accorde avec *quelque perception réelle*. »

On a beau interpréter Kant dans le sens le plus favorable, on ne réussira jamais à effacer quelques traces d'empirisme ; M. Cohen même le dit dans *Kant's Theorie der Erfahrung* là où il s'est fait le plus courageux défenseur des vérités kantienne. Pourtant, l'erreur qui subsiste dans la Critique de la raison pure peut être atténuée, corrigée même, avec des moyens propres à Kant ; c'est ainsi que l'école de Marburg interprète à juste titre les passages plus haut cités comme soutenant les droits de la « sensation en général », et non pas de la *matière de la sensation spécifiée*. Sous cette forme, les prétentions de la sensation sont bien moins compro-

c'est-à-dire l'unité intensive à laquelle correspond le « dx » dans l'ordre des grandeurs extensives, des excitations ou choses. « dx » est l'unité d'où s'élève le « x » mais du « dy » il ne ressort aucun « y » ; il ne peut évoluer, par quelque changement d'intensité que ce soit, en autre chose que le « dy » qu'il est » (*Ibid.*, p. 159). Le motif de tout cela est simple ; ce que la sensation en tant que « y » pourrait signifier différemment de ce qu'elle signifie comme « dy », n'est précisément que « le sens et le contenu du x et de ses dérivés qui représentent la sensation objective, c'est-à-dire l'excitation ».

M. Cohen s'explique l'erreur de la psycho-physique qui fait de la sensation une sommation infinitésimale comme s'il s'agissait du contenu objectif de la connaissance, par la tendance de Fechner à combler l'abîme qui existe entre « matière » et « conscience ». Mais, selon l'idéalisme, cette question est résolue : la matière est un « groupe du contenu de la conscience ». Celui qui pense le procédé même de la pensée comme un tel contenu matériel, celui-là seulement a le droit de penser cette conscience comme un intégral ; celui-là pense d'ailleurs sous le nom de *conscience* le mouvement moléculaire du système nerveux... Or, ce dernier est un *contenu objectif* de la conscience ; ce contenu ne doit pas être désigné comme *psycho-physique* ; il est le contenu du *psychique* objectivé comme *quelque chose de physique* (*Ibid.*, p. 162).

mettantes pour l'idéalisme, car la « sensation en général » ressemble beaucoup à une « méthode » analogue à celle des formes pures, tandis que la sensation envisagée comme contenu qualitatif déterminé, comme « matériel de connaissance », entraîne vers un sensualisme dogmatique irrémédiable! Cette interprétation a, pour se soutenir, plus d'un passage kantien à son appui. Par exemple : « Mais on peut aussi, antérieurement à la perception de la chose, et par conséquent, *relativement a priori*, en connaître l'existence, pourvu qu'elle s'accorde avec quelques perceptions suivant les principes de leur liaison empirique (les analogies) (1). »

Après de pareils aveux point ne serait besoin de commenter cette pensée de Kant dont l'intention est évidente, si de temps en temps le vieil empiriste ne s'éveillait en lui pour lui dicter des phrases comme celle-ci : « la perception est l'unique caractère de l'existence » ou bien : « la perception est la réalité elle-même ». Malgré tout, l'école de Marburg s'efforce d'effacer le rôle de la sensation même, pour ne faire ressortir que le *rapport avec elle*, le rapport de la pensée avec la sensation. A quoi ce rapport peut-il servir? L'objet de la pensée pure, tel que toutes les catégories l'ont construit, est une généralité, *il lui manque l'individualité*. Lorsque Kant écrit : « la sensation signifie la réalité (*die Wirklichkeit*) » il semble accorder à la sensation même ce rôle d'assurer la concrétion, l'individualité, le « cas » en différence de la loi. C'est là que l'école de Marburg — surtout M. Cohen — s'éloigne de Kant, pour ne reconnaître dans la sensation que *l'éveilleur de la science*, la *première question*, comme nous l'avons déjà examiné en temps. Rien ne serait plus faux que de croire à un bannissement des sens dans l'idéalisme critique ; à l'exemple de Kant ses successeurs se défendent contre un idéalisme rêveur. Point n'est réel (*Wirklich*), ce

1. Kritik d. r. Vernunft (Die Postulate d. empirischen Denkens überhaupt, p. 207).

qui n'a pas de rapport avec la sensation considérée comme « prétention » (*Anspruch*) ; mais toute sa valeur s'y épuise dans cette prétention, elle ne peut faire davantage. Quant à contenter ses prétentions *toute la logique n'est inventée qu'à cette fin*.

A elle incombe la tâche de créer l'objet, même dans son individualité. Si la sensation semble partager la puissance d'extérioriser, elle aussi, la connaissance, elle se distingue des moyens de la pensée en ceci qu'elle projette au dehors, à rebours pour ainsi dire ; ce qu'elle extériorise porte le caractère *réactif*, *d'un effet*, d'un « donné » dans le mauvais sens du mot (1). La sensation est dogmatique de naissance, ce n'est donc pas à elle de résoudre définitivement la question de la science, elle ne peut être que le point de départ ou le « paraclet » comme l'appelle Platon ! La science sera toujours poussée par cet éternel point d'interrogation ou cet éternel élément « irrationnel » comme le considère M. Natorp, car c'est lui qui empêchera toujours la détermination parfaite du « x », de l'objet, et maintiendra ainsi, à l'infini, la recherche de la science. Il n'existe à ce sujet aucune différence entre les deux penseurs si ce n'est, comme on l'a déjà relevé, que M. Natorp appuie davantage sur la *pensée naïve* et par conséquent sur la sensation en tant que moment éminemment subjectif de la connaissance. Cela fait paraître souvent ses ouvrages plus conciliants (ne serait-ce pas là une trace de son ancienne couleur « positiviste » ?) bien plus accessibles aux néophytes que l'intransigeance du chef de l'école. Mais en dehors de cette différence, dont la portée est plutôt pédagogique, aucune autre ne trouble à ce sujet la parfaite pureté de l'idéalisme de Marburg.

Dans la *Logique de la connaissance pure*, M. Cohen développe, comme toujours, les catégories qui sont en puis-

1. Voir *Kant's Th. d. Erfahrung*, 2^e éd., p. 488 et suiv. et *Logik d. r. Erkenntnis*.

sance dans les jugements kantien ou que la science contemporaine a fait s'épanouir. Ainsi fait-il dans le « jugement de l'existence » (*Urteil der Wirklichkeit*) après avoir assigné à la sensation la seule place convenable. On a vu que ses prétentions s'adressent à « l'individuel » ; en effet, l'objet sorti du chantier de la pensée était un système, l'unité d'un système, c'est-à-dire une généralité. Pour l'individualiser, pour « l'isoler » comment faire ? La sensation « bégaie » ce problème, mais il faut trouver la catégorie correspondante, et M. Cohen la trouve dans l'unité prise dans le sens de l'« unique (1) », *das Einzelne*, « ainsi que l'exprime la langue allemande ». Cette unité ne peut pas être résolue par le nombre, elle représente un intérêt tout à fait nouveau, différent de celui du « système » et de celui du « nombre ». Il s'agit de déterminer l'objet dans son *unité isolée*. « Cette unité seulement (*nur das Einzelne*) est reconnue pour être *existence* ; cette unité seulement peut représenter l'existence (2). Mais comment résoudre ce problème ? M. Cohen répond : « Le seul moyen pour résoudre ce problème c'est : la *grandeur* en tant que catégorie » (p. 413). Pour lui, la *grandeur* se confond avec l'unité (*Einzelheit*) et par conséquent avec l'existence. Il est intéressant de voir comment la grandeur, principe constitutif chez Kant, arrive chez M. Cohen à figurer parmi les catégories modales. Si on restait dans l'esprit de la *Critique de la raison pure*, on pourrait croire à une dépréciation de la *grandeur*, parce que, chez Kant, les principes modaux perdent leur caractéristique, ils ne sont plus que des *définitions* ; cela vient de ce que l'intuition pure ne peut plus suffire, ne peut plus refouler les exigences de la sensation admise malgré tout par Kant. Chez M. Cohen, qui

1. *Logik d. r. Erkenntnis*, p. 407 : *Das Einzelne ist die Kategorie welche den Anspruch, den die Empfindung stammelt, zur Aussprache bringt.* De même, p. 408.

2. Plutôt dans le sens de particulier, de singulier.

a tout transformé en *pensée pure*, les catégories peuvent, à elles seules, contenter tous les problèmes, elles le doivent du moins, et c'est pourquoi, là où les catégories constitutives ne peuvent plus suffire, la raison devient *critique* ainsi que les fondements nouveaux. Nous croyons trouver un progrès évident de la pensée idéaliste dans le fait que la différence entre *les problèmes* de la connaissance et leurs *fondements* est définitive. Chez Kant, la séparation des principes modaux et des principes constitutifs n'aurait-elle pas la même tendance ? Si, certainement, mais du moment que la sensation vient répondre aux questions que la raison se pose à elle-même, en dehors du grand danger qui découle pour l'idéalisme et que nous avons considéré ailleurs, il naît encore un autre préjudice pour la connaissance. L'attitude critique de la raison, telle que la « modalité » l'exprime, n'a plus de sens, et alors le *progrès* de la connaissance, ce plus beau titre de gloire de l'idéalisme, est enrayé du même coup. Les jugements critiques et leurs catégories dans *la Logique de la connaissance pure* réussissent, au contraire, à formuler exactement ce que Kant désirait exprimer, mais ce dont le sensualisme l'a détourné.

Nous avons vu que M. Cohen remplace la réponse de la sensation par la *catégorie de la grandeur*, c'est-à-dire par la mathématique. La grandeur est une relation entre l'espace et le nombre, et par cela même elle écarte le soupçon de subjectivité qui menace le nombre ; elle précise la totalité indéfinie de l'espace en tant qu'infini. Cette réunion des deux éléments constitutifs réalisée par la raison critique afin d'établir un degré de sûreté dans la recherche, est basée sur une loi critique de la pensée (*Deukgesetz*), celle de l'égalité ; celle-ci fonde les catégories critiques de l'existence, comme la *continuité* fondait les catégories constitutives.

Ce terme : la « grandeur », est pris en divers sens ; Kant lui-même a distingué entre grandeur extensive et grandeur intensive. M. Cohen s'oppose à une pareille différen-

ciation, il n'y a qu'une seule grandeur, celle de l'*existence*, c'est-à-dire la grandeur des *choses*. La séparation n'a été faite que pour contenter les prétentions de la sensation ; elle fut inventée pour mesurer la sensation, et nous avons vu ce que M. Cohen en pense. S'il y a quelque chose de légitime dans la mesure de la sensation, la physique et la physiologie s'en chargent ; dans ce cas, la mesure s'applique toujours au contenu extériorisé de la sensation (par exemple, on mesure la chaleur à la hauteur d'une colonne de mercure) ; en d'autres termes, ce qu'on en mesure est soumis au lois générales du mouvement, et par conséquent entre dans le domaine de la grandeur dite *extensive*. M. Cohen écarte aussi ce qualificatif d'*extensif* pour la raison suivante : il a l'air de ne représenter qu'une grandeur tout à fait spéciale, purement géométrique, et de laisser le reste à la grandeur *intensive* que « l'extensive » appelle comme son corrélatif. Ce qui est désigné par « grandeur » M. Cohen croit mieux le caractériser par le terme de *Strecke* (*vecteur*) comme l'*élément du mouvement* ; ce terme a l'avantage, comme concept cinématique, de représenter la grandeur comme étant en rapport avec le nombre infinitésimal, par conséquent, de mettre plus à jour la liaison indispensable entre l'existence (*Wirklichkeit*) et la réalité ; car sans la « réalité » et « l'origine », la grandeur demeurerait une simple abstraction. Ceci est surtout évident quand on considère que l'unité de l'objet (*das Einzelne*) n'est déterminée par la grandeur que mathématiquement, alors que la question posée par la sensation, et à laquelle les catégories doivent répondre, se rapporte aussi à la qualité, que la « réalité » seule, comme infiniment petit peut déterminer. Nous voyons par là que l'unité (de l'existant) exige deux points de vue : celui de l'isolement, d'abord, représenté par la grandeur, mais aussitôt après, cette unité s'élargit, elle devient *qualité* grâce à la *continuité*. « Et », dit M. Cohen : « Ce dont il s'agit en dernier lieu dans le jugement de l'existence (*Wirklichkeit*), c'est d'unir la continuité et l'égalité » ; en d'autres

termes : de déterminer la parfaite unité, de l'objet concret dans tout son isolement et de maintenir, quand même, le rapport avec le général. La « grandeur » cède le pas à « la mesure », « l'égalité » redevient « continuité » sans que pourtant « l'existence » (*Wirklichkeit*) retombe dans la « possibilité » ; ce qui a été gagné comme détermination, dans le chemin qui monte vers l'unité toujours plus serrée de la synthèse, ne se perd point dans une généralité plus vague, mais dans une généralité qui marque un progrès. Quand « l'existence » tend à dépasser la compétence de la « grandeur », c'est qu'elle aspire à une détermination plus précise encore, à un degré plus haut de la recherche scientifique, à sa *nécessité*.

III. — LA NÉCESSITÉ

Il serait intéressant de pénétrer dans tous les détails qui, dans la *Logique* de M. Cohen, abondent sur la nécessité et développent ses idées, telle sa théorie sur le syllogisme ; mais cela entraînerait beaucoup trop loin, bien plus loin que ne le permet le plan de notre travail ; nous n'exposerons donc ici que les idées essentielles glanées dans ce volumineux chapitre de la *la Logique de la connaissance pure*.

La *nécessité*, jugement critique, doit être différenciée de la *nécessité* sous-entendue dans l'*a priori*, et de la *nécessité* impliquée dans l'« existence ». Il est incontestable que l'*a priori* est nécessaire, mais logiquement cela ne peut être soutenu dès le début, le jugement critique seul a le pouvoir de l'établir. La « nécessité » est un problème qui ne peut naître que par rapport à la question de l'existence, c'est-à-dire seulement comme problème de la recherche scientifique. Celle-ci avait trouvé la réalité (*Wirklichkeit*) dans la « singularité », grâce non à la sensation, mais au moyen mathématique de la grandeur, et nous avons vu que les

limites d'avec la généralité de l'objet purement mathématique n'étaient que provisoires, que la *Wirklichkeit* était fluente pour ainsi dire. Il s'agit donc de trouver un autre moyen afin de mieux préciser « le singulier » et aussi de le garantir, car rien, dans le jugement de l'existence, n'assure sa stabilité, il y est livré au hasard. Ce nouveau moyen c'est « la nécessité » ; elle signifie, selon Kant, la possibilité de répétition du cas singulier, autant de fois que les mêmes conditions sont remplies.

La possibilité de la répétition, voilà ce qui rend l'existence nécessaire. Dans un langage moins abstrait : la science ne peut procéder sur les cas singuliers, il faut que le cas devienne général pour devenir nécessaire. Le progrès accompli par la *nécessité* sur l'*existence*, consiste dans le fait d'avoir élargi le cas singulier *en cas général de la loi*. Cette généralisation ne peut se faire par accumulation de cas singuliers, comme l'*induction* a l'air de le croire ; le *général* est quelque chose de tout à fait nouveau, c'est une *catégorie* pour M. Cohen. Il l'avait bannie des jugements mathématiques en y mettant à sa place la « totalité » (*Allheit*), mais il la fait entrer dans la série des catégories critiques qui agissent dans le jugement de la nécessité ; comme la « nécessité », la « généralité » n'a de vrai sens que dans la critique, dans la recherche scientifique, et ces deux catégories se confondent d'ailleurs. La généralité ne peut être comprise que dans le service logique de l'unité singulière (*der Einzelheit*) qu'elle doit déterminer, comme à son tour elle en est éclairée. C'est dans le jugement de la nécessité que la singularité est mise en face de la généralité et que toutes deux exercent leurs déterminations réciproques ; la compétence spéciale à ce jugement est précisément de les réunir. Par quel moyen ? Le rôle de la *démonstration* entre ici en jeu ; la nécessité se réalise grâce à la démonstration ; elle est donc ce « rendre compte » ce λόγον δίδοναί dont on a parlé au commencement de cet ouvrage ; la

preuve seule peut contenter la raison réveillée de sa naïveté croyante, la sensation est impuissante devant ses doutes. La démonstration affermit le singulier par le général et donne à ce dernier le droit de vie en raison même de son rôle de fondement. Pour réaliser ce rapprochement exigé par la « nécessité », la démonstration a recours à un moyen terme qui représente le *particulier*. M. Cohen rattache à cela la plus grande importance dans sa théorie sur le syllogisme, et voit en cette nouvelle forme de la pensée une des plus précieuses qui soit au service de la « recherche scientifique ». Il a soin de la défendre contre le soupçon d'une particularité numérique, c'est-à-dire de la multiplicité, soupçon qui a été naturellement éveillé par la formule si fautive de « *quelques S* » employée dans le syllogisme. La *particularité* est une catégorie nouvelle qui ne doit point être confondue avec les catégories mathématiques, il ne s'agit pas d'un rapport quantitatif, mais purement modal ou « critique » suivant la correction apportée par M. Cohen au terme kantien. La particularité comme la généralité sont inventées dans la science pour expliquer, pour déterminer le singulier. De quelle généralité s'agit-il ici ? Si la nécessité devait rejeter le singulier dans l'abstraction du système mathématique, dans la généralité de ce genre, la « réalité existante » (*Wirklichkeit*) redeviendrait « possibilité ». Pourtant, nous avons dit que « le général » n'a de sens que sans la mesure où il est catégorie critique ; par conséquent, lorsqu'il s'agit de généralité elle ne peut se rapporter à l'*a priori* tel qu'il est envisagé dans la *logique constitutive* ; la généralité ne peut donc avoir en vue que l'*a priori* en tant que fondement du singulier, l'*a priori* qui a dû lui-même rendre compte à la raison critique ; en d'autres termes, la généralité dont il s'agit ici est celle de la *loi*. Les principes *a priori*, pour être utiles, doivent sortir de leur abstraction indifférente, doivent prendre corps, pour ainsi dire, afin de pouvoir s'approcher du singulier et de pouvoir l'embrasser, l'absorber.

Cet état moyen de la pensée est représenté par les *lois de la nature* qui sont le « particulier » dans la démonstration, le moyen terme qui tient et du général et du singulier, ou plutôt *sur lequel* ces deux extrêmes se détachent. La loi spécifiée de la nature contient en elle le principe général de la nature et en même temps elle embrasse la singularité du cas qu'elle élargit en *cas d'une loi* (1).

Nous ne pouvons insister sur les détails du chapitre consacré au syllogisme ; remarquons seulement que M. Cohen attache moins d'importance à la *prémisse majeure* qui fut si longtemps l'objet de discussions des empiristes, qu'il n'en attribue au *moyen terme*, considéré comme celui qui légitime l'introduction du *cas singulier* de la *mineure*, car c'est bien ce dernier qui est le vrai problème !

Comme il sied à un idéalisme de la nature de celui de M. Cohen, *l'induction* perd son indépendance, elle est considérée comme une partie de la *déduction* ; déduction et induction sont inséparables, car « la déduction n'a sa place que là où est la place de l'induction » (v. p. 445) ; d'ailleurs, les problèmes scientifiques qui leur sont spéciaux demeurent en un rapport qui sera caractérisé plus loin et qui, malgré l'intérêt tout à fait différent dont ces sciences sont animées, ne cesse pas de les unir (2).

Ainsi envisagée, considérée comme jugement de la critique, la « nécessité » est débarrassée de ces traces d'absolutisme qui l'obscurcissent dans les systèmes la confondant avec *l'a priori* ou même avec « l'existence » ; en tant que concept de la recherche scientifique, la « nécessité » demeure la « nécessité de l'expérience », *dans les limites de l'expérience*.

1. M. Cohen suit la voie du maître, car E. Kant insiste aussi sur les *lois empiriques* de la causalité, terme évidemment impropre, mais désignant clairement sa tendance.

2. Il s'agit des sciences mathématico-physiques et de la biologie, dont le rapport sera éclairé dans le chapitre suivant.

« La méthode transcendente... ne commence pas par un absolu quelconque, mais par *l'expérience* prise comme « quelque chose de contingent » et dans ce point de départ réside et la fierté, et l'humilité de la philosophie critique, son zèle (*Eifer*) pour toute vérité scientifique, et l'aveu (*ihre Einsicht*) de ses limites ; par conséquent la possibilité d'une perspective vers quelque chose qui n'est pas l'expérience et qui, partant, n'est pas non plus quelque chose de contingent » (*Kant's Th. d. E.*, p. 500).

VII

LE NOUMÈNE

Avec les « Analogies », l'objet de l'expérience semblait complètement achevé, et Kant n'y ajouta que les principes de la modalité qui, nous l'avons constaté, n'enrichissent guère le contenu de l'objet, mais consolident sa valeur en tant qu'objective, parce qu'ils mettent au grand jour le rapport entre l'objet de la connaissance et les procédés de la raison. La dernière synthèse fut créée par la *nécessité*, principe régulateur, qui consolida l'objet par *la loi*, qui lui assure donc une existence non seulement en temps et lieu déterminés, mais, étant données les mêmes conditions, une existence capable de renouvellement à l'infini. Rappelons-nous que ces lois, garants de la « nécessité » ne sont que les lois empiriques de la nature, c'est-à-dire des spécifications des principes que nous avons connus sous le titre « d'Analogies de l'expérience », car, une nécessité (théorique) en dehors de la causalité et de la réciprocité ne serait point possible ; aussi, Kant dit-il ouvertement : « Des lois empiriques de la causalité » (*aus empirischen Gesetzen der Causalität*). Mais ces lois, selon la méthode transcendantale elle-même, ne sont nécessaires à leur tour qu'à la suite du principe transcendantal suprême, en d'autres termes : leur valeur est fondée par le principe de « l'expérience possible » et devient nulle sans lui. La nécessité a un sens au *dedans*

de l'expérience possible, mais n'a plus de prise sur cette expérience possible envisagée comme un « tout », envisagée en elle-même, en dehors du rapport qu'elle fonde, car, sous cet aspect, elle ne peut être que contingente. C'est donc ici que se dévoile le principe de la contingence dite « intelligible », parce qu'elle dépasse les bornes de la connaissance sensible, étant *en dehors, au dessus* de celle-là, si on peut nous passer des expressions à caractère spatial en ce cas.

La recherche critique aboutit à cette frontière qui, pourtant, n'est pas une barrière, car devant elle s'étale un vaste horizon invitant la connaissance à faire des efforts nouveaux, à renouveler infiniment ces élans. La connaissance est là à un moment tout à fait spécial et unique de son développement : *elle n'est pas encore autre chose que l'expérience, et pourtant elle est tourde d'un au delà*. Cette position singulière de la connaissance devant sa propre fin, devant l'abîme où se brise sa puissance, sans que pourtant cette fin signifie le néant, voilà ce que Kant appelle *le hasard intelligible*. En ce moment solennel de la pensée, surgit de l'abîme l'ombre du *Ding an sich*.

Le *Ding an sich* causa au criticisme plus de préjudice que nul autre concept kantien, et cela à cause des nombreuses interprétations réalistes dans le camp des Kantien même. Certes, on trouve des passages dans *la Critique de la raison pure* qui gardent des traces réalistes ; tel celui où Kant exige un substratum qui corresponde nécessairement à la sensibilité (*dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss*)(1) ; mais, aussitôt après, suit une phrase comme celle-ci : « Le concept d'un noumène, concept qui n'est pas du tout positif et ne signifie pas une connaissance déterminée d'une chose quelconque,

1. Distinction de tous les objets en noumènes et phénomènes, p. 233.

mais seulement la pensée de quelque chose en général où je fais abstraction de toute forme de l'intuition sensible (1). » Bien plus, à la page suivante, il l'appelle ouvertement un *concept limite* dont le sens est négatif (2) : « Le concept d'un noumène est donc simplement un *concept limitatif* qui a pour but de restreindre les prétentions de la sensibilité et qui n'est donc que d'un usage négatif. Il n'est pourtant pas une fiction arbitraire, et il se rattache, au contraire, à la limitation de la sensibilité, sans toutefois pouvoir établir quelque chose de positif en dehors du champ de la sensibilité. » Et ailleurs il l'appelle un concept *problématique* et le définit de la sorte (3) : « Un concept, dont la réalité objective ne peut être connue d'aucune manière, mais « qui n'en demeure pas moins admissible, et même inévitable à titre de concept qui pose des limites à la sensibilité.

On demeure étonné devant le fait que plus de soixante-dix ans se passèrent avant qu'il ne se trouvât un philosophe qui voulût lire Kant d'une manière tout à fait objective, et celui-là c'est M. Cohen. Il croit pouvoir attribuer les fausses interprétations du noumène à la mauvaise réputation de ce terme, adopté par Kant par esprit de conservation et de respect pour le passé. Le *noumenon*, l'*idée*, étaient trop entachés de leur histoire dogmatique pour être compris dans toute leur pureté critique. L'école de Marburg avait à livrer ici la grande bataille pour sauver définitivement le criticisme, et si l'originalité d'interprétation est plus éclatante ailleurs, le coup décisif, qui devait changer l'aspect de l'ancien idéalisme en idéalisme critique, fut porté sur ce terrain. Mettre en évidence l'expérience dans la philosophie de Kant, d'autres l'avaient tenté (par exemple Renouvier) ; mais, comme il ne surent pas comprendre le rôle du noumène, leur décou-

1. Distinction de tous les objets... etc. p. 233.

2. *Ibid.*, p. 235.

3. *Ibid.*, 235.

verte resta inféconde, ne put s'élever jusqu'au rang d'une méthode.

Pour l'école de Marburg, le noumène n'entre en jeu qu'au moment où l'expérience est menacée de perdre sa nécessité dans l'abîme de la contingence; par conséquent, il vient *s'identifier avec l'expérience elle-même, envisagée dans sa totalité*, au lieu de s'ériger, comme chez les autres interprètes, en un substratum indépendant de l'expérience et lui demeurant étranger pour toujours. Le noumène n'est pour l'école de Marburg que *l'objet transcendantal*, c'est-à-dire *l'inconnue* d'une équation, dont les deux termes n'ont de valeur que dans leur rapport réciproque. Seulement cet objet, en tant que la *totalité* de l'expérience possible, est en dehors des lois constitutives de l'objet de l'expérience et ne peut plus participer aux déterminations de celle-ci, ne peut même pas avoir de prétentions à l'existence; et la seule détermination de cet objet est négative: c'est un concept mis au bout de toute l'expérience pour sauver sa nécessité et pour *endiguer les prétentions de la sensibilité*, c'est un *concept limite*. Kant distingue bien un *noumène négatif* et un *noumène positif*, ce dernier ayant seulement un sens pour un autre genre d'intuition que la nôtre; en d'autres termes: ce noumène n'a pas de réalité critique. Aussi, la « Dialectique transcendantale » est-elle une campagne dirigée contre l'emploi illégal du « noumène » au sens positif, comme nous aurons l'occasion de le constater. Il nous suffit pour l'instant de savoir que le *Ding an sich* de Kant n'est qu'un concept limite; un *concept négatif*, car s'il l'appelle « tâche » (*Aufgabe*) dans l'appendice au chapitre III de *l'Analytique* (1) il y a là un sens négatif bien évident: c'est la tâche de *limiter* la sensation (*Aufgabe der Einschränkung*); l'impression générale est plutôt celle de la borne, de la négation.

1. Appendice, *Amphibologie des concepts de la réflexion*.

Pourtant l'école de Marburg attribue à Kant le développement de la face positive de la chose en soi, dans la *Critique de la raison pure* même. Ils prétendent qu'après avoir défini négativement le noumène, afin de détruire toute trace de son ancien caractère, Kant le détermina comme moyen nouveau de la philosophie critique, le mit sous un jour nouveau en l'investissant du rôle de *tâche* (*Aufgabe*). En effet, ce rôle est reconnu par Kant, mais il l'a partagé entre les trois « Idées », telles qu'il les a sauvées de la faillite dont était menacée la connaissance dans la « Dialectique. » Nous croyons pouvoir affirmer que, dans la première « Critique » la pensée de Kant n'est pas encore arrivée à son plein épanouissement, que la différence entre *Ding an sich* et *Idée* n'est pas effacée; bien plus, même dans la *Critique de la raison pratique*, l'« Idée » n'est encore que le chemin qui mène au *Ding an sich*.

Par conséquent, l'identification de ces deux concepts, et les conséquences critiques qui s'ensuivent, sont l'œuvre personnelle de M. Cohen et de ses adeptes qui, exercés dans la méthode de Kant et maîtres d'un vaste horizon historique, ont eu la possibilité de saisir les affinités des différentes notions: *Ding an sich*, *Idée*, *Tâche* sont pour eux des termes qui expriment la même chose *en vue d'intérêts différents*. On pourra juger de la valeur de cette simplification, de cet ordre établi dans la terminologie kantienne, quand on aura pu estimer la clarté qui s'en dégage au plus grand profit de ce chapitre si dangereux de l'idéalisme (1).

Pour justifier cette identification du noumène et des trois sortes d'idées transcendantes, en tant qu'expressions diffé-

1. On pourrait objecter que l'identification des trois concepts est réalisée par Kant dans l'appendice de la doctrine du droit, 1^{re} partie de la *Métaphysique des mœurs*. Mais ceci prouvera justement que l'idée de Kant n'était pas encore mûrie au moment où il écrivit son œuvre fondamentale et que le mérite de M. Cohen n'est pas moins grand d'avoir réalisé cette idée sur le domaine théorique même.

rentes d'une même méthode de la pensée pure, il nous faut revenir au commencement de ce chapitre, à la « contingence de l'expérience », telle qu'elle fut constituée par les principes des sciences mathématico-physiques.

La « Nature » résultant de l'enchevêtrement de tous ces principes n'est qu'un système de points et d'équations; l'objet de l'expérience, tel qu'il s'achève dans la mécanique, n'est qu'un système de points qui se meuvent en décrivant des espaces dans le temps; mais la « Nature » ne serait-elle que cela? A côté de ces abstractions, il y a le problème fondamental de toute recherche philosophique ou scientifique, le problème du concret qui ne saurait être complètement résolvable par les lois mathématiques et physiques. Aussi, de tous temps, à côté de ces sciences-là il y a eu encore une autre espèce de science de la nature que les fondateurs de la dynamique n'ont point méconnue et pour laquelle Kant a toujours manifesté de l'intérêt; c'est la science descriptive de la nature, la science qui s'occupe des *formes* de la nature. Ces formes ne seront pour ainsi dire jamais suffisamment décrites par les méthodes mécaniques, même si ces dernières pouvaient jamais atteindre à leur perfection, car les *formes* de la nature, c'est-à-dire *l'objet biologique*, exige une détermination différente de celle du rapport d'équilibre au dedans du mouvement, il veut être déterminé *dans la qualité de sa structure* (voir Cohen, *Kant's Théorie der Erfahrung*, p. 509-510). En un mot: il faut, pour résoudre le problème de la vie, des méthodes autres que celle de la causalité et du système mécanique. Kant avoue dans sa troisième « Critique » (celle du jugement) que Newton lui-même ne saurait construire un brin d'herbe avec sa mécanique, qu'il en faudrait une autre pour cela. Cet autre « système » a été inventé par Socrate; c'est le concept. M. Cohen ne perd jamais l'occasion de chercher dans le passé un appui à ses raisonnements; ennemi d'une fausse originalité, il témoigne toujours d'une érudition aussi profonde que sa propre pensée est puissante.

La nouvelle méthode adaptée aux besoins du problème de l'organisme, c'est donc le « τί ἐστὶ » de Socrate. Cette forme interrogative du concept, ainsi que « l'Induction », dont Socrate est encore l'auteur, ouvrent une perspective riche et intéressante sur ce nouvel instrument méthodique. Celui-ci, servant le problème biologique, ne consiste guère en une solution quelconque, ne pose point un fondement constitutif, mais son caractère propre est précisément *l'expression d'un problème éternel* (1). Le vrai sens du concept, en tant que méthode spéciale pour la question de l'organisme, consiste donc en la position toujours renouvelée du problème; « τί ἐστὶ », « qu'est-ce qui est ? » ; voilà le contenu de cette nouvelle méthode. Remarquons maintenant que ce fondement *sui generis*, exige, pour sa propre conservation, le retour aux méthodes déjà connues, car, pour que le problème puisse toujours subsister, il lui faut des solutions partielles. S'il n'y en avait pas, on aurait affaire à un inconnaissable absolu et non pas à un « problème ». Et les solutions atteintes sont toutes dues au *mécanisme*. On s'oppose énergiquement dans l'école de Marburg, à la fausse téléologie. Quel est alors le rôle de la *finalité* ? Socrate avait trouvé le concept de l'homme par le « but » qui distingue l'homme des autres vivants. Induction, concept, but, vont ensemble dès leur origine. Ce qui fait la différence spécifique entre le concept et le système mécanique c'est précisément *le but, la fin*. Dans le système mécanique l'unité consiste en une causalité réciproque, il s'agit-là d'une unité synthétique. Le concept exprime le besoin d'une unité autre que cette synthèse insuffisante pour résoudre le problème de la vie, et si le « concept » exprime *le problème*, « la fin » (*der Zweck*) signifie l'*unité systématique* même, le but du concept en

1. Si nous ne craignons d'employer un néologisme trop barbare, nous dirions, pour exprimer plus exactement cette pensée : *une problématicité éternelle*.

tant que but atteint. *Le but*, c'est le noumène, le « *Ding an sich* » de l'organisme. Le *Ding an sich*, ainsi présenté sous l'aspect *du but*, d'un principe régissant le problème de l'organisme, revêt un tout autre caractère que celui dont il avait été affligé. La face positive du concept limite se dévoile. Il est le principe qui dirige l'induction dans sa marche progressive vers la loi. Il ne s'agit plus de la limite, de la négation, mais au contraire de l'affirmation continuelle d'un idéal ; c'est ce que Kant a appelé le « *régulatif* ».

S'il nous a fallu tant de détours pour arriver ici, cela a été le but de démontrer que le système de Kant présente des lacunes dans ce chapitre et que la vraie unité du système ne fut établie qu'à la suite des travaux philosophiques de Marburg. Le « noumène » rattaché à la question de l'organisme court bien moins le risque de devenir une hypostase dogmatique, parce que son caractère de *régulatif* l'en sauvegarde. Chez Kant ce même rôle revenait aux trois « Idées » ; seulement leur distinction par rapport au « noumène » ainsi que les intérêts différents de chacune d'elles faisaient oublier leur fondement commun : la *finalité*. D'ailleurs ce principe a été traité par Kant dans une Critique spéciale et c'est le défaut que nous lui reprochons d'une manière indirecte, dès le commencement de ce chapitre. Le problème de l'organisme n'est qu'effleuré dans la *Critique de la raison pure*, c'est un chapitre qui ne lui appartient pas pour ainsi dire : organiquement, c'est plutôt un « appendice » presque étranger qui vient s'ajouter à la fin du problème mécaniste. Ce serait compromettre notre remarque en l'exagérant ; Kant a, sans aucun doute possible, prouvé par maints passages avoir compris l'étroite parenté entre biologie et mécanique (1),

1. Voir *Critique de la raison pure. Des Idées en générale*. (Passage où il parle de l'Idée de Platon et son application non seulement à la moralité mais à la nature elle-même. Voir aussi *Antinomies*, section 9, II. Solution de l'idée cosmol. de la totalité de la division d'un tout donné dans l'intuition.

mais ce qui est défectueux, c'est la disposition des parties du système. L'*organisme* est un problème du *jugement*, formant le passage entre les problèmes de la logique et celui de l'éthique et l'esthétique, passage qui d'ailleurs fut créé plus tard, quand l'éthique avait déjà été écrit. Ceci prouve qu'en 1787 Kant n'avait pu encore qu'entrevoir la portée de son idée fondamentale et par conséquent le « noumène » en tant que régulateur, n'apparaît pas suffisamment dans la philosophie théorique et y garde encore son aspect négatif. Il s'ensuit que le passage de la théorie à la pratique est bien plus difficile, qu'il contraint la pensée à prendre une tournure bien plus factice, bien plus artificielle que si la *finalité* servait de passerelle. D'un autre côté le « régulateur » abandonné à l'éthique sous forme de « Devoir » de « *Sollen* » est menacé de perdre sa valeur « d'être », la continuité avec « l'être » de la logique ayant été négligée. Cela pourrait entraîner une conséquence affligeante pour toute la philosophie critique : l'idéalité ainsi séparée de l'être *laisse le champ ouvert à la sensation*.

Cependant l'école de Marburg (1) attribue à Kant l'identification du *Ding an sich* et des *Idées* dans la mesure où ces dernières ne seraient que le *développement positif* du « concept-limite ». Cette interprétation, peut-être trop indulgente, a le grand avantage de corriger Kant à l'aide de ses propres moyens et de mettre de l'unité dans sa terminologie. Les « Idées » sont par suite de cette conception, *l'élargissement de l'emploi légitime des catégories*, les conséquences logiques de ces dernières ; pourtant comme elles ne sont que des concepts de la raison, aucun objet de l'expérience ne leur correspond, « *elles ne se rapportent qu'à l'emploi de l'intellect...*, non pas, il est vrai, en tant qu'il contient le principe d'une

1. V. surtout Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie u. Wissenschaft d. neueren Zeit.*, v. II, de même que : Cohen ; *Kant's Begründung d. Ethik.*, 2^e éd., chap. II, III.

expérience possible... *mais pour lui prescrire une direction vers une certaine unité* dont l'entendement n'a aucun concept, mais qui tend à rassembler dans un *tout absolu* tous les actes de l'entendement par rapport à chaque objet. »

Cette tendance comparée ailleurs aux rayons convergents, tous, vers un *focus imaginarius*, est le rôle naturel des *Idées* ; et comme la *finalité* n'en a pas d'autre, les philosophes de Marburg concentrent en cette dernière les différentes sortes d'*idées* ainsi que la *chose en soi* et ne voient en tous qu'un sens unique, celui de *problème*, de *tâche à accomplir* (Aufgabe). Grâce à ces principes de la raison, à ces maximes plutôt, au-devant de la synthèse incomplète des sciences mécaniques vient se projeter une unité parfaite ; l'objet dans toute sa détermination. Seulement cette synthèse idéale est une illusion de la raison humaine qui est condamnée à la subir, qu'elle le veuille ou non. Par un raisonnement aussi trompeur que (psychologiquement) nécessaire ce *focus imaginarius* (vers lequel se dirigent les prolongements des catégories que nous avons connues sous le nom d'*Idées*) se transforme en *objet* dont tous ces rayons de la connaissance, en sa *marche infinie*, semblent émaner. De cette illusion, dont la raison ne peut se passer dans son propre intérêt, est né le faux « noumène » hypostasié dans un être absolu quelconque, le « noumène transcendant ». C'est contre ce dernier seulement que Kant mène la campagne entreprise dans sa *Dialectique* ; il y démasque trois faux noumènes ou plutôt *trois essais illégitimes en vue de résoudre par une objectivation absolue le problème légitime du noumène*. Les concepts de l'Ame, de Dieu et de l'Univers sont soumis à la critique ; celle-ci réussit à démontrer que la raison s'embrouille dès qu'elle dépasse le terrain de l'expérience pour s'aventurer dans l'au-delà, et qu'elle perd son Mentor le plus fidèle, le *principe de contradiction*, puisqu'elle se voit contrainte de nier ou d'affirmer deux contradictoires à la fois ! Kant a pourtant découvert une solution dans cet

embarras où se trouvait la connaissance ; il ne s'est pas contenté d'*opter* entre deux contradictoires (1) mais il releva dans l'*Idée* avant tout le rôle de *régulatif* en dissolvant l'*absolu* en une *tâche* idéale, en *Aufgabe* éternellement vivante. C'est ainsi du moins que l'école de Marburg a interprété les résultats critiques par lesquels Kant avait donné « la clef » pour résoudre ces problèmes difficiles, clef que des penseurs comme Schopenhauer et Renouvier ont également rejetée quoique pour des raisons contraires, comme nous le verrons aussitôt. Kant avait pourtant déclaré dans les *Prolégomènes* : « *Für die Sicherheit dieser Beweise verbürg ich mich !* »

Schopenhauer conteste les résultats kantiens en insistant sur l'argumentation fausse des thèses. Au contraire, Charles Renouvier trouve l'antithèse mauvaise, puisque fondée sur une faute de logique impardonnable : la négligence du principe de contradiction. En raison des ressemblances entre les intentions du criticiste français et l'œuvre de l'école de Marburg, nous avons cru intéressant de confronter les deux opinions référentes à ce chapitre.

Nous avons choisi les « *Antinomies* » entre les trois genres d'erreurs du raisonnement critiqués par Kant, parce que les « *Antinomies* » sont en rapport direct avec la science de la nature et aussi parce que grande est l'importance qu'on attachait à ce problème dans la discussion entre Kuno Fischer et Trendelenburg comme dans toute critique kantienne, spécialement celle de Ch. Renouvier.

Pour ce dernier, l'antinomie n'existe même pas. Il en est de même pour M. Cohen, car il n'y a plus d'antinomies dans sa logique pas plus que dans son éthique, ce qui est d'une grande importance pour l'idéalisme ; seulement les méthodes avec lesquelles les deux penseurs procèdent à la solution de la question sont opposées l'une à l'autre.

Renouvier refusa partout l'antithèse pour le motif que

1. Voir Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*.

l'infini (1) est un non-sens, que c'est le *noumène absolu*; et il n'accepte que *l'indéfini* en tant que *possible sans terme*, lequel doit être substitué à *l'infini actuel ou totalisé* qui est *seul contradictoire*. (2). Cet *indéfini* « n'est rien de plus que l'extension d'une loi définie au delà des premières limites qui ont servi à sa définition et vers d'autres limites présentant les mêmes rapports que les précédentes (3) ».

C'est là non seulement une vérité incontestable mais aussi la seule poursuivie par Kant dans sa « solution » des antinomies; en effet en transformant les « Idées » en simples régulatifs, il fait de la *totalité* de toute espèce non pas un *absolu* mais un problème, une *tâche*. La critique de Renouvier s'érige sur un fondement faux; elle ne voit dans l'œuvre de Kant que le problème de l'absolu, et si ses attaques sont dangereuses pour l'absolu, elles n'atteignent pourtant pas Kant. Ce qui est intéressant à remarquer, c'est que Renouvier *ne rejette point l'absolu comme inconcevable* (4) mais il le considère seulement comme *insaisissable*, quoique *nécessairement supposable*, et c'est de là que vient sa position hostile envers *l'infini* qui ne se laisse pas concilier avec cet absolu. Nous sommes là devant l'erreur fondamentale de Renouvier; parti d'un criticisme idéaliste, il aboutit à un réalisme empiriste tout à fait accentué. L'infinité du monde est un non-sens pour lui, parce que « *le monde est (existe) dans sa totalité actuelle* ». Quant au rôle de *l'indéfini*, il ne revient qu'à la connaissance en tant qu'indépendante du monde qu'elle doit connaître. Il formule parfaitement

1. Le problème des antinomies est celui de l'infini sous forme de totalité des synthèses de composition, de conditions, etc. Il ne s'y agit que de la nature de l'infini.

2. Ch. Rouvier, *Essais de critique générale*, 2^e éd., *Logique*, III, p. 70.

3. Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, *Logique*, 1^{re} éd., p. 134 et mieux encore: *sachons renoncer à ériger ces lois en choses en soi*, 1^{re} éd., § 44, p. 291.

4. Renouvier, *Essai de critique générale*, 2^e éd. *Logique* t. I, p. 64. Discussion avec Mill et Hamilton.

l'indéfini ; le régulatif y ressort admirablement comme un élargissement des « lois définies » mais finalement on s'aperçoit qu'il est tout autre que le régulatif de l'école de Marburg. Comme dans la philosophie de Marburg, le régulatif de Renouvier est la possibilité du progrès sans fin, mais c'est le progrès d'une pensée étrangère à *l'être*, progrès qui signifie que cette pensée, vide de contenu, se remplit au fur et à mesure de ce qu'elle peut ruser, voler à la nature, tandis que chez l'école de Marburg, *l'indéfini*, en se déroulant, *crée la nature, le monde*. On a affaire d'une part à un empirisme réaliste inconséquent (1) de l'autre à un idéalisme critique.

Au lieu de condamner l'infini comme un non-sens, l'école de Marburg l'utilise pour prouver justement la note tout à fait moderne dans la mathématique de Kant. Il y a en effet chez Kant *un infini actuel*, mais non point un infini *donné* comme l'interprète Renouvier. L'infini actuel, c'est ce que Kant appelle *infini mathématique* (2) et que M. Natorp (3) traduit par *transfinit* dans le sens de Cantor ; c'est-à-dire que cet infini est l'expression d'une loi, d'un procédé *qualitatif* et non pas seulement *quantitatif*. Kant le dit d'ailleurs clairement (dans la remarque à la 1^{re} Antinomie). « On ne représente pas par là (par un tout infini) *combien ce tout est grand*, et par suite, son concept n'est pas celui d'un *maximum*, mais on ne conçoit que son rapport à une unité que l'on choisit arbitrairement, et *relativement à laquelle il est plus*

1. Si le monde est fini, pourquoi Renouvier refuse-t-il à la connaissance la possibilité de le saisir, une fois, en entier ? S'il est fini, il doit être épuisable ! (Voir. *Logique*, 4^{me} partie. « De la limite extrême de la connaissance »).

2. *Critique de la raison pure*. Remarque sur la 1^{re} Antinomie : Le vrai concept transcendantal de l'infinité, c'est que la synthèse successive de l'unité dans la mesure d'une quantum ne puisse jamais être achevée.

Et il ajoute au bas de la page : une multitude (relativement à l'unité donnée) qui est plus grande que tout nombre, *ce qui est le concept mathématique de l'infini*.

3. *Logische Grundlagen d. math. Naturwissenschaften*, p. 167-169.

grand que tout nombre. Or, suivant qu'on prendra l'unité plus grande ou plus petite, l'infini sera aussi plus grand ou plus petit mais *l'infinité consistant simplement dans le rapport à cette unité donnée*, demeurera toujours la même etc... ». Il ressort de ce passage que Kant fait une différence entre l'infini considéré comme *grandeur* (et qui est celui des métaphysiciens) et *l'infini mathématique* qui n'est point un « maximum », une grandeur absolue, mais un *rapport constant*. Kant le distingue autant de *l'indéfini* que de l'absolu, en ce sens que l'infini (mathématique) consiste en une infinité de relations grâce à l'unité d'une loi, comme les différents degrés des infiniment petits en sont un exemple. Cette *infinité* est *actuelle*, c'est-à-dire purement logique, plutôt en dehors du temps ; tandis que *l'indéfini* est « l'applicabilité » sans fin de la forme du temps.

La différence entre « infini » et « indéfini » est visible dans la différence que Kant établit entre mathématique et biologie (1) et que M. Cohen relève dans son *Commentaire* ainsi que dans Kant *Théorie der Esfachtung* (2). Pour la composition ou la décomposition de l'organisme, l'infini ne peut être que le *progressus* ou le *regressus indéfini* puis qu'il ne s'agit plus d'un *quantum continuum* (mathématique) tel que l'espace, mais d'un *quantum discretum*. La suite des organes d'un organisme ne peut aller à l'infini, il doit y avoir dans l'expérience possible l'élément inorganique, c'est-à-dire aussi la *totalité de ses parties* (car ce qui fait l'organisme, c'est justement l'unité idéale, mais nécessaire) ; on ne peut donc exiger comme pour le concept mathématique de l'espace le *regressus à l'infini* mais il n'est possible qu'à *l'indéfini*.

De cette distinction entre mathématique et biologie on peut déduire le sens du concept de l'infini et par conséquent du rôle des antinomies (surtout de leur solution). L'infini actuel,

1. V. p. 159-160.

2. V. Chap. XIV, p. 547-550.

infini mathématique, est appliqué seulement à l'espace et au monde de l'expérience mathématique, à l'*Expérience* ; et tel que nous l'avons vu défini il est loin d'être un absolu, un « noumène » dans le vieux sens du mot. D'autre part, « l'indéfini » est caractérisé en tant que « règle », en tant que « principe de la raison » qui postule *comme règle* ce que nous devons faire dans la régression et n'anticipe pas ce qui est donné en soi dans l'objet avant toute régression.

C'est-à-dire que d'une part « l'infini » est un concept mathématique justifié par toute la mathématique moderne, d'autre part un « régulateur » se rapportant à « l'expérience » comme expérience d'un sens nouveau : non plus *Innbegriff des lois de la nature*, mais « système » ; ce qui deviendra tout à fait clair dans le chapitre suivant.

Ce que nous voulions mettre en évidence dans ce chapitre, c'est la position originale de la question par les penseurs de Marburg. Au lieu d'ériger le *Ding an sich* en « être absolu » dépouillant « le phénomène » de toute réalité comme on était habitué à l'envisager, ils *saisissent ce problème dans ses rapports avec le problème de l'infini*. L'inconditionné n'est pas posé en « être absolu » dès l'Esthétique transcendantale en tant que cause inconnue du « donné », mais il n'apparaît qu'aux limites de l'expérience. La différence de conception d'avec les interprètes précédents est remarquable, car il ne s'agit plus ici d'un emploi subreptice de la causalité, mais d'un élargissement logiquement légitimé des principes connus. Le *Ding an sich* n'est plus l'être transcendantal qui fonde l'expérience en sa totalité idéale. *L'absolu se dissout en infinité*, en concept régulateur.

Nous avons dit aussi que dans la philosophie de Marburg les « antinomies » disparaissaient. En effet, « Idée » et « Noumène » s'identifient dans le concept commun de « tâche ». D'autre part il n'y a pas d'abîme entre « régulateur » et « constitutif » comme cela semblerait être chez Kant parce que la différence entre « Noumène » et Phénomène », jadis consi-

dérée comme infranchissable, s'est atténuée pour devenir simplement un manque d'adéquation « un rapprochement asymptotique » et que le *rapprochement* surtout est accentué. Et le concept qui unifia tous ces motifs disparates et donna la solution définitive de ce fameux problème philosophique, ce fut la « tâche », le concept de la « *Aufgabe* » dont nous aurons l'occasion d'évaluer la haute importance dans l'Éthique.

Il nous reste encore à rattacher à ce chapitre la pensée de M. Cohen, telle qu'elle s'exprime dans son système de philosophie, indépendamment de Kant ; elle nous facilitera d'ailleurs la transition à l'« Étique ».

Dans l'interprétation, le problème biologique est accentué autant que possible, afin d'expliquer le noumène dans les limites de la « théorie ».

Dans la *Logique de la connaissance pure*, la parenté entre biologie et science mathématique est affirmée plus énergiquement encore, par le fait que la *finalité* qui, chez Kant, était « Idée », devient « catégorie ». M. Cohen, le premier, a su apprécier hautement la délimitation des valeurs philosophiques, entreprise par Kant, et qu'il appelle même « l'action mondiale de Kant (*die Welttat Kant's*) » ; cela ne l'a pourtant pas empêché de tenter des changements qui prouvent une originalité incontestable et qui réalisent des progrès dans la doctrine idéaliste.

La finalité était, dans les ouvrages d'interprétation, la note fondamentale des trois « Idées » ; dans la « *Logik* », elle devient une catégorie qui fonctionne dans le *jugement du concept*. Nous avons suivi l'évolution de « l'objet » dans les degrés différents de sa création, et nous l'avons vu s'achever, pour ainsi dire, dans le principe de communauté où, par un retour de la causalité sur elle-même, la série d'actes créateurs se ferme en donnant ainsi naissance à l'objet tel que la physique le présente. Ce principe est, nous le savons, la traduction en langage philosophique de la loi

newtonienne de réaction. Dans l'évolution de l'objet, depuis la substance jusqu'au système de réaction, il perd graduellement son caractère abstrait pour devenir de plus en plus physique, de plus en plus concret : cette réalisation a lieu à mesure que « l'Unité de synthèse » se resserre, s'approfondit, et l'objet n'est que l'expression de cette unité dans son achèvement idéal. L'objet de la connaissance est donc le contenu pur de la pensée pure, toutes les méthodes que nous avons passées en revue collaborent à le créer ; mais, dit M. Cohen, sa note spécifique, sa vraie valeur d'*objet* n'est mise en lumière que par le *problème de l'individu*. L'*Objectivité*, dans le sens moderne du mot, est sortie de la fermentation interne de la méthode même : dans l'antiquité on cherchait l'objectivité dans le général ; au moyen âge, le sens de l'objet est l'inverse du nôtre ; il a fallu que « l'individu » renaisse comme une valeur pour que « l'objet acquit son acception moderne *d'objectivation des lois*, d'un quelque chose « qui dépasse la méthode ». L'individu ne peut se dissoudre en principes logiques, c'est justement ce que veut signifier le terme « d'objet ». Il s'agit là d'une unité inaccessible aux principes, d'une unité qui dépasse l'unité faite de parties, il s'agit de l'*unité en tant que système*. Le développement de l'idée de M. Cohen est compliqué d'une foule de motifs historiques qui le rendent plus facile à comprendre et consolident sa position par tous ces liens qui le relient au passé.

Le *système* a, chez Kant, le sens de réaction mécanique, c'est le système des sciences de Newton ; Kant ne se contente pourtant pas de cette *unité synthétique* et cherche les conditions sous lesquelles la raison élargit ses principes, afin d'atteindre une unité supérieure, l'*unité systématique*. Cette dernière est plus qu'un « tout » ou un « entier », en ce sens, que les parties sont dépendantes de l'unité, mais non l'unité des parties. Dans le système mécanique, cela ne ressort pas suffisamment ; la caractéristique du système est seulement

mise en évidence par *le concept*. Le système a beau n'être déplacé dans aucune des sciences mathématico-physiques, son originalité fonctionnelle, son rôle de *catégorie nouvelle* ne se fait valoir que grâce au rapport avec l'objet et le concept. Le « système » est autre que la « fonction » et en parlant de la fonction réciproque on a anticipé le système. Ce dernier est indispensable pour la dynamique, car c'est par lui qu'elle constitue la notion de force : la *force extérieure* est corrigée, elle devient *intérieure* dans la « réaction » entendue comme « système ». La causalité exige le système pour un autre motif encore : sans le système, le concept « d'énergie » n'aurait pas de sens, car lui seul explique, par « l'action et la réaction », le passage d'une forme d'énergie à une autre, et lui seul rend possible le passage *réversible*, sans lequel nous n'aurions point « d'objet », mais une suite de conditions allant à l'infini. La catégorie du « système » est donc catégorie de la *Nature*, et l'objet qui en résulte est une abstraction mathématico-physique. Pourquoi cet « objet » devînt autre, une catégorie nouvelle s'impose. M. Cohen la découvre dans le *concept*. Jusqu'à lui, le concept était l'expression générale pour toutes les catégories. Kant considère que chaque catégorie est un concept de « l'objet en général », c'est-à-dire Kant établit « seulement » le sens général du concept sans lui accorder une compétence spéciale. Cette compétence spéciale, il l'a accordée à *l'Idée*. M. Cohen fait du concept lui-même une catégorie qui a son contenu propre, *mais il n'en fait pas plus qu'une catégorie* (cette pointe est lancée contre *l'Idée* de Kant). Le concept ainsi érigé en catégorie, dont la fonction est le « système », semble être une curiosité logique, mais elle se justifiera aussitôt. Le concept est né dans la philosophie de Socrate comme « but », « fin », mais aussi comme « espèce » c'est-à-dire que, d'une part, il signifie : *l'âme*, de l'autre : *la vie*. Sous cette forme originaire, l'unité systématique, qu'est le concept, est loin de représenter le « système » des sciences mathématiques au

dedans duquel l'objet est une abstraction ; le système dont il s'agit ici est détaché de la méthodique causale, *son objet est concret* ; c'est *l'Individu*. L'« Individu » est pour M. Cohen une catégorie nouvelle qui semble faire contraste à la fiction du système de mouvement, car l'unité acquise maintenant, c'est *l'unité de l'organisme*, et celui ci *est plus que le système des organes*. *L'Individu* réalise un progrès dans la tendance qui se fait jour par le problème de l'Objet ; la question s'aiguise *non plus dans le sens de l'unité du système*, mais dans celui de l'unité de *l'Objet*. *L'Objet* est posé ainsi dans une sorte d'isolement qui semble résister à toute relation, il est, en tant qu'Individu, présenté dans une sorte d'indépendance comme « fermé », et c'est là sans doute un progrès vers le sens idéal de l'Objectivité. Nous nous rendons compte maintenant de l'importance du « concept-catégorie » qui donne à la méthode du système une couleur nouvelle et dont l'intérêt n'est pas moindre que celui de l'objet concret même. Chez Kant, le même rôle revenait à l'Idée de finalité. M. Cohen se dit : d'une part, le concept est système ; d'autre part, le système est un complément nécessaire de la causalité ; si donc la notion de système s'est élargie jusqu'à celle d'Individu, il faut que ce changement ait une répercussion sur la causalité aussi. L'Individu n'étant plus système mécanique, le *concept* (la catégorie du) doit procéder à une exacte limitation de la causalité. Cette tâche lui incombe *dans le problème de l'organisme*, et le nouvel aspect qu'il y prend est celui de *catégorie de la finalité*.

M. Cohen, tout en rehaussant le grand mérite de Kant d'avoir dématérialisé, dépersonnalisé *la finalité* faisant d'elle *la finalité formelle* (*formale Zweckmæssigkeit*), c'est-à-dire une méthode de connaissance, reconnaît enfin que la séparation de ce principe d'avec les autres a compromis l'unité du système critique.

La *fin* est surtout *fin morale*, « la fin est le point d'interrogation éternel de la conscience », mais il ajoute aussitôt :

« même de la conscience théorique (1) », c'est-à-dire que c'est tout autant un principe méthodique pour le problème de l'Individu éthique que pour celui de l'Individu-système de l'organisme. Sur ce point s'engage le conflit entre mécanisme et téléologie (2).

M. Cohen se pose deux questions : 1° la causalité suffit-elle pour expliquer le monde ? 2° la téléologie peut-elle être pour soi, indépendante de la causalité, une conception du monde ? Considérée comme catégorie, la *finalité* est en étroite liaison avec les autres catégories et, en tant que perfectionnement du « système », elle est tenue de ne jamais oublier ses rapports avec la causalité. Kant a posé d'une manière exacte le problème de l'organisme, et M. Cohen admire sa clarté incomparable ainsi que la richesse d'illustrations qui l'accompagnent ; néanmoins, la distinction d'avec les catégories a donné lieu à une téléologie indépendante. A vrai dire, Kant a toujours défendu les droits du mécanisme et sa « finalité » ne tend qu'à poser un problème nouveau, un nouveau point de vue, elle ne s'érige point en solution nouvelle. M. Cohen ajoute : « *le problème est indépendant, mais non pas la méthode.* » C'est d'ailleurs ce que Kant a eu l'intention de signifier par la Finalité-Idee.

La finalité pose donc un problème nouveau ; mais, comme méthode, elle dépend de la causalité. M. Cohen accentue toujours l'originalité du problème ; mais si d'un côté il en souligne la différence d'avec le mécanisme, d'un autre il cherche à les unir, sans toutefois les identifier comme le romantisme de Schelling et de Hegel l'a fait. A cette fin, il se rapporte au sens primitif de l'induction, qui signifie « conduire à (1) ». Elle ne signifie pas seulement : la recherche de la loi, en prenant l'individu pour point de départ — car

1. Cohen, *Logique*, p. 302.

2. *Ibid*, p. 304.

3. Cohen, *Logique*, p. 322. *Die Induction verstehen wir... als Hinführung auf die allgemeinen Gesetze der Causalität und des Systems.*

il est contraire à la logique de la pensée pure d'entreprendre la recherche du général par la numération de l'individuel — mais elle signifie surtout, comme chez Socrate, la recherche du concept en tant que concept de l'individu. *L'induction* est la méthode légitime de l'organisme, c'est elle qui formule ce problème dans toute son originalité, mais elle contient aussi peu que la *finalité* une solution définitive. *L'induction* est une *direction* que le terme darwinien *d'adaptation* caractérise très bien. Le but vers lequel l'induction se dirige, c'est le classement de l'individuel dans le général, c'est-à-dire qu'il tend à réduire l'individu aux lois mécaniques. Seulement, ce but demeure toujours une idéal non atteint, et l'induction n'est, en fin de compte, que le « mi-chemin » de la recherche de la vérité, un chemin qui n'aboutit pas à un terme, mais qui mène à un autre chemin.

L'induction, qui est « la formation du concept, » nous éclaire donc sur la nature de ce dernier comme sur celle de la finalité, qui, elle, n'est qu'une autre face du problème. La téléologie n'est, partant, que l'adaptation d'un nouveau problème à l'ancienne méthode, l'adaptation des méthodes entre biologie et mécanique. L'unité des deux domaines n'est visible que par le rapport de la fin avec les catégories de l'objet et du système sous le titre commun de concept (Cohen, *Logik d. r. Erkenntnis*, p. 312).

Le concept est donc la catégorie qui fonde l'objet dans ses deux aspects différents d'objet mathématico-physique et d'objet-organisme ; car le concept est *système* et, en tant que *système réactif*, il fonde l'unité de l'objet et celle de la nature, de même que, dans la mesure où il est système de l'organisme, il fonde l'objet-individu et l'unité des êtres ; en un mot : le concept est le lieu logique où se rencontrent les deux intérêts scientifiques de la loi et de l'individu, et il est en même temps la transition naturelle du domaine logique au domaine moral. C'est par ce point surtout qu'éclate la différence des pensées kantienne et cohénienne.

Chez Kant, le passage à l'éthique se fait par un changement du point de vue, c'est donc un lien plus ou moins extérieur qui unit les parties du système. Au contraire, à Marburg, le passage se fait, pour ainsi dire, sur une même dimension, car il ne s'agit pas de sortir de la théorie et de contraindre la pensée à s'orienter d'un autre côté, mais il y a continuité parfaite entre les deux problèmes, et c'est là une preuve de l'emploi conséquent de la méthode kantienne. Il n'y a plus lieu pour un *primat* dans le sens de « supériorité intrinsèque » d'une méthode — il n'y a plus *qu'évolution logique* d'une méthode à l'autre — le « *primat* » n'est plus que « couronnement ».

VIII

L'ÉTHIQUE

Les chapitres précédents nous ont conduit en droite ligne à un domaine nouveau, un domaine qui dépasse l'expérience de la nature. Nous nous sommes proposé d'examiner l'interprétation kantienne de l'école de Marburg, et si nous avons consacré plus des deux tiers de ce travail à la partie théorique de cette philosophie, ce ne fut point sans motifs. Sans aucun doute, et selon l'interprétation de Marburg même, les trois parties du système kantien sont d'égale valeur ; si malgré tout nous n'avons relevé que l'interprétation de *la Critique de la raison pure*, c'est que notre intérêt était surtout porté vers la *méthode*, dont il s'agissait de fixer le sens tel qu'il a été formulé par Kant d'abord et développé, précisé par ses interprètes ensuite.

A cette fin, nous avons cherché le point de gravité dans *la Logique*, comme étant celle qui, à elle seule, détermine le concept général de connaissance pure d'*a priori*, et qui seule peut fixer la notion de *système* — ces deux termes sans lesquels la philosophie critique ne serait pas compréhensible. Une fois la *Logique* connue, les autres parties du système sont par là même posées avec leur caractère spécial ; reste seulement à relever les détails. Nous avouons que ces derniers ne sont pas moins intéressants que ceux de la partie théorique, et si nous nous abstenons de les traiter, ce n'est que pour des motifs extérieurs, étrangers au sujet même ;

nous espérons aussi que cette abréviation ne causera aucun préjudice intrinsèque à notre travail, bien qu'elle lui enlèvera d'autant plus de chance d'intéresser que les travaux correspondants de l'école de Marburg sont remarquablement riches de vérités et de beautés.

I

On a reproché à Kant d'avoir nié ses résultats théoriques pour faire place à une « Éthique ». Les attaques ne lui sont pas toujours adressées par ses adversaires, mais elles viennent de ses propres disciples, tels que Schopenhauer, Renouvier, Fouillée et tant d'autres encore qui n'ont voulu voir en Kant que le philosophe du *Ding an sich*. Il est tout naturel que la nécessité systématique de l'« Éthique » ne pouvait être entrevue qu'au moment où le *Ding an sich* recouvrait son vrai sens critique. Tant qu'il passait pour « l'être » inconditionné et inconnaissable, l'Éthique avec son *Homo noumenon*, avec ses prétentions de saisir l'inconditionné, d'être sa révélation, pour ainsi dire, ne pouvait sembler qu'une flagrante contradiction de la *la Critique de la raison pure*, ou plutôt une conséquence nécessaire des contradictions nées dans la dernière. Pour toute justification on ne lui reconnaissait qu'un rôle honorable en tant que concession aux idées religieuses.

L'école de Marburg fait de la même « Éthique » une *conséquence nécessaire de la Critique de la raison pure*. C'est *Kant's Begründung der Ethik* (1) qui entreprend le procès de réhabilitation de l'Éthique : dans l'introduction (2^e éd.), M. Cohen se pose la question brûlante de *la possibilité d'une éthique de son droit d'existence* et en arrive à la rendre complètement dépendante des résultats de la « théorie de

1. 1^{re} éd. en 1877, 2^e en 1910.

l'expérience » ; toute la première partie de l'ouvrage cité plus haut est vouée à la soutenance de cette thèse. *L'éthique* n'est possible que si la théorie de l'expérience ne l'exclut pas ; mais cette détermination négative est encore trop vague ; il s'agit de savoir si la théorie de l'expérience ne laisse une place à l'*éthique* que parce qu'elle-même est incapable de la remplir, ou bien si l'*éthique*, représentant une nouvelle sorte de « réalité », est appelée comme une conséquence nécessaire par les propres méthodes de la théorie.

M. Cohen et son école prennent le dernier parti et se font tâche de le justifier.

Les attaques dont nous faisons mention plus haut se dirigent précisément contre la nouvelle espèce de « réalité » sur laquelle Kant prétend fonder la morale. *Le devoir* (le *Sollen*) voilà le nouvel « être » que l'éthique doit faire valoir en dépit des sentences de la logique d'après laquelle n'était admis que l'« être » de l'expérience. D'après M. Cohen, le droit de vie de la morale, en tant que discipline philosophique à caractère propre, réside précisément dans cette accentuation d'une « réalité » nouvelle. Plongeant son regard pénétrant dans les profondeurs du passé philosophique, il ose affirmer que depuis Platon, Kant fut le premier à poser le problème éthique.

L'éthique d'Aristote, l'éthique de la Stoa, la fameuse éthique de Spinoza sont toutes rayées par ce trait aussi sûr que droit qui relie les deux grands piliers de l'idéalisme. Aristote ne se pose pas le problème de l'éthique puisque c'est le « Bon » qui l'occupe et non « le Bien » en tant que valeur nouvelle différente de la « vérité » de la nature. Il fait de la psychologie pragmatique, Spinoza en fait autant ; pourrait-il en faire autrement dans son panthéisme moniste où l'identité étreignant à la fois Dieu et la Nature ne laisse de la place que pour une seule réalité ? ! Platon et Kant ont été les seuls à se poser la vraie question éthique : la question de la possibilité d'une autre sorte de réalité que celle qui est

représentée par la valeur scientifique de la « Nature » (Cohen, *Éthique*, p. 5).

Chez Platon, l'Idée du « bien » dépasse « l'être », elle est au delà de l'être (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) et c'est ce que signifie justement sa nouvelle forme de réalité, sa nouvelle valeur. De même chez Kant le devoir, *das Sollen* est justement ce qui *n'existe pas*, c'est-à-dire ce qui dépasse « l'être » ; mais chez l'un comme chez l'autre la transcendance de l'éthique ne vise autre chose qu'à faire reconnaître une réalité, une valeur propre à l'idée morale. Ils ont donc été les seuls à chercher *le fondement* de la moralité, tandis que les autres philosophes se sont contentés de faire des prescriptions qui se ressemblent d'ailleurs, malgré la différence des systèmes. Malgré leur mérite psychologique, en dépit même de leur valeur pratique, ils n'ont point atteint le problème moral à sa base, car le concept et la tâche de l'éthique *pure* doivent être saisis et déterminés d'une manière seulement méthodique, indépendamment de l'éthique appliquée.

Kant avait dit que la loi morale devrait valoir « non seulement pour les hommes, mais pour des êtres raisonnables en général », et Schopenhauer le tourne en ridicule en insinuant le soupçon que E. Kant pensait peut-être à de petits anges bien sages. M. Cohen l'entend autrement, en tant que tendance contre l'anthropologie : « La réalité ne devrait pas être déduite de l'anthropologie, afin que ce qui est *nécessaire* pour l'humanité ne soit pas abstrait de nos représentations sur ce qui *est possible* au genre humain, c'est-à-dire sur ce qui existe dans l'histoire des hommes jusqu'à présent (1). » Même s'il n'y avait pas d'hommes, le moral (*das Sittliche*) devrait exister (2). Et encore : il faut concevoir « le moral » comme une réalité d'une sorte telle, qu'elle devrait subsister, que son « être » devrait subsister alors même qu'il n'y aurait

1. H. Cohen, *Kant's Begründung der Ethik*, 2^e éd., p. 161.

2. *Ibid.*, p. 162.

plus d'existence pour laquelle elle puisse valoir (*ein Dasein für das es gälte*). Son rapport avec l'existence, lequel est toujours inévitable, doit, en ce cas, prendre une autre direction, par exemple, *vers l'avenir*, en partant du présent et du passé. Mais quand même toute réalité de l'expérience, quand même toute existence sensible serait détruite, ses frontières qui confinent au noumène resteraient et devraient rester ; quand même toute « nature » s'évanouirait, l'idée de la liberté subsisterait ; quant même toute expérience se briserait, *la réalité éthique devrait demeurer* (1). Et c'est là le sens du *mundus intelligibilis*, c'est là toute la particularité de cette nouvelle sorte de réalité, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ πρᾶξει ὑπερέχον*, comme l'appelle Platon dans ce passage où la *πρᾶξις* est une image et où la *δυνάμει* doit être déterminée comme *valeur* de connaissance. Si cette réalité morale ne dépend pas de l'humanité, mais de l'être raisonnable, alors la valeur de connaissance de ce concept doit être pour le moins différente de la réalité de l'expérience ; Kant, l'a formulée par la différence établie entre « régulateur » et « constitutif. »

La campagne contre la déduction psychologique semble assurément paradoxale, quand il s'agit de la moralité, car si l'on peut faire abstraction de l'individu pour traiter de l'objectivité pure de la science, la morale paraît trop étroitement liée au *sujet* pour pouvoir faire de lui une quantité négligeable. Là est pourtant l'originalité de la morale kantienne, cohénienne pour parler plus justement, car on verra qu'il y a entre le maître et le disciple certaine différence à ce sujet. D'ailleurs le moment nouveau de cette éthique, une fois saisi, toutes les apparentes obscurités métaphysiques s'éclairent. Tel que pour la logique on choisit pour point de départ la connaissance (*Erfahrung*) dans laquelle *sujet, objet* se fondent, c'est-à-dire la connaissance scientifique indépendante de l'expérience naïve de l'homme individuel, telle

1. *Ibid.*, p. 163.

l'éthique, pour peu qu'elle aspire à une réalité, doit être indépendante de tous les sujets existants ou possibles.

Pour que cette réalité spéciale à la moralité atteigne la dignité voulue par Kant, il a fallu épurer le concept de « réalité », de tout ce qui le rendait trouble dans la *Critique de la raison pure*. Réalité et existence (*Wirklichkeit*) ne sont pas suffisamment distinguées ; ce n'est que dans la *Logique de la connaissance pure* à la suite du problème de « l'origine », que cette distinction ainsi que la détermination du concept de « réalité » pouvaient atteindre la précision voulue, et c'est seulement à la suite de cela que le sens du « Devoir » (*Sollen*) comme nouvelle valeur transcendante pouvait être justifié. Nous disons : valeur transcendante » et trouvons par cela même la clef du problème qu'est celui d'une espèce nouvelle de réalité. Réalité est au sens transcendantal du mot : *objectivité* ; non pas objectivité palpable comme pourrait l'exiger quelque réaliste naïf, mais objectivité comme celle qui est accordée aux principes constitutifs dont la réalité consiste *en leur valeur pour la connaissance*. Du moment que la « réalité » est conçue ainsi comme valeur de connaissance nous croyons que le « devoir » bien que seulement régulateur, à le droit tout aussi bien d'y prétendre que les principes constitutifs, pourvu qu'il sache se justifier en soulignant son caractère limitatif par égard à l'expérience grâce aux perspectives nouvelles qu'il ouvre en conduisant au domaine limitrophe de la moralité (1). C'est ce que Kant a eu l'intention de démontrer, sans toutefois pouvoir éviter les déviations psychologiques et métaphysiques. La lutte contre le psychologisme éveille peut être le soupçon que l'éthique transcendante n'est point applicable à l'âme humaine, le soupçon que la morale kantienne est faite pour des dieux et non pas pour des hommes. Il nous faut insister à ce propos car, laisser planer une telle accusation sur

1. Cohen, *Kant's Begründung der Ethik*, p. 131.

Kant, serait injuste alors qu'il nous a laissé une série d'ouvrages concernant l'application de l'éthique aux mœurs, au droit, à la religion. D'ailleurs la loi morale considérée par Kant comme présente dans tous les cœurs, même les plus indignes, peut être, à elle seule, un démenti décisif de cette opinion erronée. Quant à M. Cohen, nous verrons que son *Ethique*, avec sa profonde étude sur les vertus, avec son honnêteté de regarder en face le problème de *l'origine du mal*, et surtout avec son *optimisme moral* d'une élévation imposante, dépassant l'antinomie de Kant, n'est rien moins qu'étrangère à l'homme.

Toute la lutte tourne autour du fondement de la morale. Empirisme ou idéalisme, lequel des deux aura le dernier mot ? Fonder la morale sur la religion, sur la psychologie, sur la sociologie, sur le bon sens, enfin sur tout ce qui lui a servi de base de tous temps, chez Platon et Kant exceptés, c'est faire de l'empirisme, car c'est abstraire la loi morale des faits psychiques ou sociaux de quelque nature qu'ils soient ; ou bien encore c'est de l'ancienne métaphysique. Au contraire, l'idéalisme *pose logiquement* une réalité morale qui fonde l'expérience pratique, qui en rend compte et sans laquelle cette expérience n'est qu'une donnée dogmatique, prête à crouler devant *la Critique de la raison pure*. C'est donc la méthode transcendante elle-même qui exige cette autre sorte de « logique » pour une autre sorte « d'expérience », de science, appelée la science spirituelle (*Geisteswissenschaft*) et celui qui accepte cette méthode pour la science de la nature ne peut la réfuter ici. Il ne s'agit donc point de « déshumaniser » l'éthique, mais, afin de lui garantir une valeur transcendante, il faut en faire un « au delà » de l'expérience, en tant que *ὑπὸδσεσις*, que fondement. La différence d'avec les autres moralistes est donc là : l'éthique est pour les uns une distillation de la pratique, pour les autres, au contraire, les actions morales sont une cristallisation, une concrétisation de l'idée éthique.

Après avoir fixé les conditions avec lesquelles une éthique peut devenir possible, M. Cohen essaye de prouver que cette situation de la raison pure pratique n'est pas seulement tolérée par la raison pure mais en est une *conséquence nécessaire*. A cette fin, M. Cohen rattache son raisonnement aux *Idées* considérées comme aspects différents du principe de finalité. Entre toutes, c'est l'idée de Liberté qui le préoccupe le plus, car c'est elle qui domine les autres pour le problème qui nous importe. Kant a montré dans la troisième antinomie et la manière dont la raison s'embrouille quand elle applique sa propre loi de causalité jusqu'aux limites de l'expérience possible et comment cette loi, dans sa généralisation illimitée, implique contradiction parce que poussée à sa dernière conséquence elle se transforme en son propre contraire : la liberté. « Causation » signifie conditionnement complet ; quand on applique ce principe aux confins de l'expérience, on aboutit à une cause dernière, c'est à-dire à une cause qui, elle, est inconditionnée, partant libre. La causalité se limite donc aux frontières de l'expérience, car, dès qu'elle entre en rapport avec la totalité des conditions du monde, considérée comme *donnée*, c'est-à-dire avec le monde en soi, elle se contredit. Nous connaissons la solution de Kant, affirmative pour la thèse comme pour l'antithèse, l'une et l'autre se rapportant à deux mondes différents. L'*Inconditionné* « *donné* » est une contradiction qui a lieu seulement quand on considère le *conditionné* « en soi » ; mais si on conçoit celui-ci simplement comme phénomène, la série des conditions n'est pas tenue à être achevée, *donnée* ; alors l'*Inconditionné* à son tour ne signifie plus une « chose en soi », mais tout simplement *la tâche de chercher indéfiniment les conditions de phénomène*. C'est là le sens du terme kantien « *Aufgabe* ». La liberté, en tant qu'idée régulatrice, en tant qu'une des faces du noumène, ne signifie plus : *la liberté du*

Noumène, mais le *Noumène de la liberté* (V. H. Cohen. *Kant's Begründung d. Ethik*. éd. II, p. 125).

Cela veut dire que le reste transcendantal irréductible aux formes constitutives quand on entreprend le regrès causal des phénomènes, exige « le noumène » comme une compensation logique. *L'abîme intelligible exige pour se couvrir : la liberté*, et c'est à ce besoin que correspond un « noumène » comme représentant de la nouvelle légalité, de la nouvelle sorte de causalité. Comme il y a plusieurs manières de couvrir l'abîme intelligible, on doit admettre plusieurs noumènes, tels : le monde, l'âme, la liberté.

Il est évident que la liberté ainsi envisagée est une conséquence directe de la théorie de l'expérience ; il ne s'agit plus que de trouver le domaine où elle puisse exercer sa puissance régulative. Ce domaine est le monde moral ; il constitue le sujet de l'éthique. On pourrait objecter peut-être que le régulateur, tel qu'il apparaît dans la théorie de l'expérience, n'a de sens que pour cette dernière, que son rôle ne consiste qu'à la limiter tout en lui prescrivant le chemin de son progrès, mais que ce régulateur n'a point de compétence pour constituer une autre réalité : la réalité morale. D'ailleurs, le passage d'un domaine à l'autre au moyen de la *tâche* semblant purement technique, formel, extérieur à l'intérêt intrinsèque du problème, pourrait aussi soulever des contestations ; la difficulté est moindre, en effet, de montrer ce qui unit les deux domaines que de trouver ce qui les distingue : la tâche appartient aussi bien à la nature qu'à la moralité ; pourtant, s'il y a différence entre les deux, c'est-à-dire s'il y a une *réalité morale* indépendante de la *nature*, c'est ici seulement qu'elle doit être cherchée. M. Natorp (1) précise le sens du régulateur, de la « tâche », en accentuant son caractère qui participe et de la *connaissance* et de la *volonté*. D'un côté, la tâche est le but de la connaissance

1. Philosophie, ihr Problem u. ihre Probleme, chap. III.

d'un autre, qui dit position d'un but, dit plus que connaissance : le but c'est déjà l'admission tacite du *vouloir*. La *Augabe* comme « devoir être » (*sein sollen*), participe donc des deux domaines différents. Pourtant, il s'agit justement de déterminer cette différence et non de la postuler seulement ; toute la question est là : la *tâche*, ce passage systématique, n'est-ce qu'un passage obtenu par changement du point de vue, c'est-à-dire un passage purement technique, comme nous l'avons déjà observé, ou bien exprime-t-elle une continuité matérielle, pour ainsi dire, entre le monde créé dans la logique et celui que construit l'éthique ? C'est le second parti que nous croyons devoir prendre pour rester fidèles, d'ailleurs, à l'idée de l'école de Marburg. Pour mieux éclairer la question, attaquons-la par un autre de ses côtés. Le problème de la philosophie, c'est la connaissance de l'objet. La philosophie critique a montré, par sa méthode transcendante, que l'objet réel — le seul objet de la connaissance — *n'est pas une chose en soi, donnée, mais bien un perpétuel problème que la raison résout au fur et à mesure*. Nous avons suivi dans la logique la création de l'objet physique, de la nature en tant que mécanique, par l'enchevêtrement des formes *a priori*. Reste encore une partie de la « nature » insoluble par les lois mécaniques et les *a priori* qui les fondent, c'est : *la vie*. La vie est un problème nouveau parce qu'elle dépasse la nature mécanique, tout en demeurant sur la même ligne de recherche, c'est-à-dire elle est un problème qui exige de nouveaux moyens logiques, mais qui n'est pas du domaine du surnaturel. La vie est le dernier but vers lequel tend la recherche de la nature ; mais ce but est au bout du chemin qui est *indéfini* (le problème de la vie est l'illustration du régulateur, du *sein-sollen*, car c'est une réalité et pourtant pas une réalité déterminée comme l'existence physique). Le problème de la vie est celui de l'*Individu* comme *Individu biologique*, unité des organes. La psychologie moderne a cru démontrer que

l'individu psychologique n'est qu'un développement de l'individu biologique. Ceci est faux, et si c'était vrai, ce serait la faillite de la psychologie elle-même. Si cette dernière a droit de vie, c'est que son « Individu », à elle, doit représenter une unité logique supérieure à l'unité biologique. En effet, l'Individu psychologique n'est plus résolu par la *finalité* tant que, dans celle-ci, « but et moyen » sont réciproques, mais par la *finalité poussée jusqu'à sa dernière limite*, là où le but ne devient plus moyen, mais où il demeure le *but final* (*Endzweck*). Le *but final*, voilà la nouvelle méthode qui s'adapte au nouveau problème : de l'Individu psychologique, de la *Personne*. Quand on envisage ainsi « l'objet » dans les différentes phases de son développement, en tant que problème, on voit clairement que le passage de la science à l'éthique n'est pas seulement extérieur, n'est pas seulement un changement arbitraire de point de vue. La « tâche », comme *devoir-être* (*sein-sollen*), est sur la limite de la connaissance et du vouloir, c'est-à-dire elle commence dans l'« être » pour s'achever dans le « devoir », et crée ainsi un passage naturel entre les deux mondes. La « tâche » signifie la recherche de la vérité, et dans cette dernière, les rapports de la science et de l'éthique se resserrent : car il n'y a pas que dans la science la vérité, elle exige l'au delà de la nature mécanique, et ce n'est que dans l'union des deux réalités que la vérité se réalise, comme le montre M. Cohen dans le chapitre de son éthique, intitulé : *Loi fondamentale de la vérité*.

Dans la « tâche », nous trouvons donc la différence des domaines tout aussi bien marquée que leur parenté. La distinction provient d'un *intérêt de la raison elle-même* et non pas d'une différence à la périphérie, c'est-à-dire venue à la connaissance par les sens. La distinction entre faits naturels et faits moraux ne peut être établie que par la raison pure : dans la science, l'intérêt est porté vers l'unité synthétique ; dans l'éthique, cette unité semblant insuffisante, la raison est

à la recherche d'une autre unité, plus parfaite, et au lieu de recourir à l'aide des *sens* elle élargit ses *Catégories en Idées*.

Notre intention ferait fausse route si elle provoquait l'idée que l'école de Marburg identifie les deux problèmes. C'est là la spécialité des Romantiques, et si le résultat des penseurs de Marburg, menant à l'unité parfaite du système, ressemble à « l'Identité » du romantisme, il faut observer pourtant que leurs voies sont différentes : les Romantiques commencent par l'Identité du « moi » et du « non-moi », par l'identité de Dieu et de la Nature, de la raison pure et de la raison pratique ; Fichte même qui a le mérite d'avoir compris toute l'importance de l'éthique, a succombé au défaut romantique qui consiste à ne pas différencier les problèmes. Ils prennent pour point de départ ce qui ne ne peut et ne doit être que le but final, en tant qu'idéal ; ils confondent l'« origine » et le « système ».

Si nous avons voulu montrer que chez les idéalistes de Marburg, l'éthique est une autre logique, nous ne voulions guère autre chose que mettre en évidence leur unité méthodique et non pas les réduire à une identité. L'éthique est la logique des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*), c'est-à-dire elle contient les méthodes, grâce auxquelles, elle aussi, peut engendrer une partie de la vérité. Pourtant, cette logique nouvelle ne peut figurer dans le système qu'à la suite de la logique de la raison pure, c'est-à-dire le primat de l'éthique ne doit pas être conçu comme si la valeur morale avait une réalité plus grande que la réalité scientifique, mais comme le couronnement de la recherche sur la vérité, comme un échelon supérieur sur cette route qui monte vers la vérité idéale, la plus réelle entre toutes. En gardant l'ordre hiérarchique des disciplines dans lequel la logique est la première, on évite des conséquences comme celles qui sont entraînées par la conception de Fichte. Celui-ci a interverti l'ordre en faisant du *primat le fondement* et du même coup a compromis et l'éthique et la science de la nature ; l'une demeure une affirmation

métaphysico-psychologique, l'autre est livrée à un idéalisme psychologique. Il en est tout autrement dans l'idéalisme méthodique dont le nom déjà indique l'ordre suivi.

Après ces préparations qui fixent le lieu systématique de l'éthique, et dont la longueur nous aura été pardonnée parce qu'elles facilitent l'entrée en matière, nous pouvons maintenant nous occuper de l'éthique cohénienne et de ses rapports avec la morale de Kant.

Kant chercha une loi *a priori*, une forme pure qui eût le pouvoir de fonder la morale de tous les temps, sans différence de frontières. Ce qui fait donc sa supériorité sur les autres moralistes, c'est d'avoir créé une éthique formelle. Cet avantage est pourtant accompagné de certaines difficultés. La force et la valeur de la « théorie de l'expérience » consistait dans la déduction transcendantale des principes, en tant que principes constitutifs des sciences naturelles exactes. Y a-t-il pour le principe moral une science correspondante, qui permette la consolidation par une déduction analogue ?

Kant a négligé cette question ; il abandonne sa méthode au dernier moment pour ne garder que la déduction métaphysique : l'Impératif catégorique n'est justifié que subjectivement, par l'affirmation de sa présence dans toute âme. Cette assertion apparaît comme étant contradictoire avec les pages précédentes qui niaient l'anthropologisme chez Kant. Il est incontestable que la tendance transcendantale agit ici comme ailleurs ; ceci est du reste exprimé par le fait même que l'éthique est rendue formelle ; mais la tendance ne s'est pas réalisée dans les détails, et c'est ce que corrigera l'école de Marburg.

M. Cohen cherche une donnée scientifique qui lui serve à déduire objectivement la loi morale, car l'évidence d'un principe purement psychologique peut bien être contestée ; comme d'ailleurs elle l'a été amplement par la psychologie évolutionniste et comparative. C'est dans la *jurisprudence* qu'il trouve la science jouant pour les sciences morales le

rôle analogue à celui des mathématiques dans les sciences de la nature (1). La science du droit est pour M. Cohen l'objectivation de l'Idée morale, la réalisation (*Verwirklichung*) évidemment inadéquate, comme l'exige le concept même de l'Idéal. La conception de M. Cohen est d'autant plus intéressante qu'elle est isolée ; il y a, sur ce point, dissidence dans l'école de Marburg.

Kant fait, d'une part, du psychologisme, d'une autre, de l'ancienne métaphysique. Le « but final » est, dans l'éthique, séparé des Idées ; on a l'impression que les « Idées » ne sont que le chemin qui mène vers ce « noumène » bien indépendant ; c'est comme si la fin morale perdait sa souplesse de principe méthodique pour se roidir dans un *Ding an sich* vieux style. Cette impression est plutôt une conclusion. Kant a laissé entre l'idéal et la réalité éthique non seulement une distance infinie, mais une *antinomie* ; elle s'exprime dans la position d'un problème moins général : l'antinomie entre moralité et légalité. *La morale est fondée sur la liberté, la légalité est fondée sur la contrainte (Zwang)*.

Entre la moralité idéale et la conduite morale des humains, il n'y a donc pas seulement différence de degré, mais différence de nature ; elle devient alors irrémédiable parce que toute possibilité d'établir une relation est écartée et qu'en ce cas le « Bien » n'étant plus l'*hypothesis* pour une *thesis*, devient hypostase. C'est une de ces contradictions de la philosophie de Kant qui ont assurément leur source dans quelque avantage du système ; celle-ci relève du zèle d'élever la morale à des hauteurs idéales ; une rectification est pourtant inévitable. C'est M. Cohen qui l'a tentée. Comme toujours, il ne se lasse pas de fouiller dans tous les recoins de la pensée kantienne afin d'y chercher, non l'origine de la lacune, mais une indication, aussi faible soit-elle, qui mène sur la bonne voie. Jamais M. Cohen ne s'attribue l'origina-

1. Cohen, *Ethik d. reinen Willens*, 2^e éd. Introduction, p. 66 et suiv.

lité d'une idée qu'après avoir constaté avec mille détours et efforts logiques que le germe s'en trouvait déjà chez son maître. C'est ainsi que dans *Kant's Begründung d. Ethik* (p. 381-416), il tâche de prouver que la contrainte, ce facteur étranger à l'idéalisme, n'a été qu'un intrus dû à une influence étrangère (1) ; il s'efforce de montrer que, choqué lui-même par cet élément hétérogène, Kant cherche à se l'assimiler en le soumettant à une transformation : la contrainte devient *contrainte intérieure*, tendant à la constitution bourgeoise, devenant *tendance vers l'état* : (*der Wille zum Staat*) et s'identifie ainsi, par cette coloration sociale, avec l'Impératif catégorique.

Pourtant, à l'intérieur de la pensée kantienne, telle qu'elle est exprimée dans ses œuvres et non telle qu'elle devrait être, *l'antinomie existe*. Nous croyons trouver sa cause dans le fait que Kant a construit sa morale indépendamment de tout fait scientifique (au sens de science morale), et qu'il n'a tenté qu'après coup de faire l'application de l'éthique dans la jurisprudence, ainsi que dans tous les domaines de la vie morale. Or, cela n'allait plus : la scission était déjà trop profonde entre les deux mondes de l'idéal et du réel. Autrement procède M. Cohen.

Conséquent à sa méthode, il cherche le principe moral dans la moralité existante ; entendons-nous : il ne le cherche point comme une généralisation née par abstraction, née dans les faits moraux empiriques, *mais en tant que leur condition transcendante*. Il n'y a même plus lieu de poser la question de l'applicabilité, et surtout le malentendu sur la nature de la réalité morale n'est plus possible, pas plus que des questions malheureuses comme, par exemple, celle de la *relation causale* entre l'« homme noumène » et « l'homme phénomène ». *L'idée morale fonde la moralité existante*, mais ne la cause pas plus qu'elle ne vient se réaliser,

1. Celle de Thomasius.

s'appliquer en elle, après coup. Là est le mérite vraiment remarquable de M. Cohen et de son école que d'avoir mis fin à la plus erronée des interprétations de l'idéalisme ; pratiquement parlant, d'avoir mis fin en philosophie à un pessimisme morbide qui entrave le progrès de l'humanité.

La légalité considérée comme une objectivation, une réalisation de la morale idéale, est une morale incomplète, assurément, mais néanmoins une morale. Le droit idéal et le droit réel ne peuvent jaillir de sources différentes. Il est évident que la distance qui les sépare ne sera jamais tout à fait vaincue, mais notre chétive justice n'est pas moins sur le bon chemin ! Il y a à ce sujet dans *Kant's Begründung der Ethik* (2^e éd.), un passage qui, sous une simplicité de forme et une austérité purement logique, cache une telle tendresse pour le genre humain, une telle confiance en sa perfectibilité qu'il s'en dégage comme un cri de victoire de l'humanité dans son âpre lutte avec le mal (1). Ce qui permet à M. Cohen de résoudre le problème, ce qui fonde son optimisme, c'est la place systématique qu'il décerne à l'histoire en tant qu'histoire de l'humanité ; nous tenons ici la clef de son progrès philosophique.

Kant avait envisagé le droit, la religion, l'histoire comme autant de manifestations de l'esprit où la morale vient s'appliquer, mais n'avait pas trouvé, quoiqu'en prétende M. Cohen, l'unité qui relie tous ces domaines, le concept unificateur des sciences morales ; et ce concept est celui de l'histoire. Celle-ci unifiant en elle les différentes manifestations de toute culture de l'esprit peut seule faire comprendre le lien étroit qui existe entre l'idéal et sa réalisation, grâce au concept de progrès auquel elle donne un sens et qu'elle rend vivant. C'est ainsi que M. Cohen trouve le chemin vers l'idéal qui semblait isolé, siégeant dans l'éternité froide et

1. Voir ouvrage cité p. 396 et 397.

rigide, au moyen de l'histoire qui dévide cette éternité en éternel progrès.

Mais il nous reste encore à montrer comment Cohen défend sa conception vis-à-vis de ses propres disciples. Pour ces derniers, la base scientifique du droit semble trop étroite pour y asseoir la morale, le droit n'étant qu'une des diverses manifestations morales. Malgré la justesse de cette idée, nous croyons devoir prendre le parti de M. Cohen (1). Comme la logique se retrouve plus facilement, du moins plus précise, plus en relief, dans les mathématiques que dans l'expérience naïve du sauvage, ainsi le droit est, en effet, la manifestation de la *culture* où l'éthique retrouve plus exactement définis les éléments avec lesquels elle travaille. Il est incontestable que le concept de *personnalité* qui est fondamental à la morale n'a été formulé d'une manière précise que dans le droit. De même *l'action*, dont l'aspect moral exige *l'unité*, n'est exprimé nulle part comme *unité de l'action* autant que dans *l'action juridique* ; on ne parle même plus de la *loi* qui est le concept juridique fondamental et qui est le principal pilier de la morale. D'innombrables exemples pourraient justifier l'attitude de M. Cohen ; d'ailleurs, en poursuivant son idée jusqu'à ses dernières conséquences, on comprend qu'il n'a pas du tout l'intention d'aristocratiser la morale en la monopolisant pour une élite peu nombreuse, mais que, en fin de compte, il voit dans le droit : *l'État* ; le droit devient surtout précieux pour lui là où il s'est développé en droit public (*Staatsrecht*). Au fond, c'est là l'idée éthique de Kant, son rêve d'unir effectivement l'individu et l'humanité. *L'État*, en tant qu'unité de tous les individus soumis aux mêmes lois, est l'étape la plus

1. On pourrait relever ici une parenté entre M. Cohen et Hegel, elle n'est pourtant qu'apparente, vu que les deux philosophes se distinguent essentiellement en ce qui concerne les droits de l'intellect ; pour M. Cohen, il y a une volonté indépendante de l'intellect et *l'Idéal est l'Idéal de la volonté*.

avancée de la communauté, celle qui conduit le plus sûrement vers la « totalité » ; la route la plus droite vers l'unité idéale de l'humanité.

En entrant directement en matière, nous comprendrons mieux encore cette identification du « Droit » et de « l'État. »

Nous avons vu que Kant s'était abstenu de faire un recueil de maximes pratiques, mais qu'il avait cherché la loi pratique générale ; il a trouvé dans l'Impératif catégorique une finalité purement formelle ; le contenu de cette loi universelle, c'est l'action qui unifie l'individu à la totalité de l'humanité. Avec l'action, c'est un nouveau facteur qui entre en jeu : *la volonté* ! Déjà le concept de « tâche » nous avait présenté deux faces différentes ; il n'était plus connaissance pure mais se trouvait à la limite des deux domaines.

Il est remarquable que le fondateur de l'éthique ait été aussi celui de la psychologie ; avant Platon, *la volonté* n'avait pas encore son droit à la vie ou ne connaissait que *les désirs* ; ce n'est qu'avec l'éthique que cette face de l'âme humaine fut précisée. M. Cohen relève ce fait historique comme une preuve de plus pour sa thèse qui refuse la psychologie comme base systématique.

La volonté est un concept éminemment éthique, celui qui fait même toute la spécialité de l'éthique et c'est de lui, de cette réalité nouvelle, dont nous parlions plus haut. M. Cohen la défend d'un côté contre toute influence psychologique qui le ferait descendre au degré de *l'instinct*, et de l'autre contre tout intellectualisme qui pourrait l'anémier. C'est le moment de juger clairement de la couleur philosophique de l'école : les deux raisons — théorique et pratique — n'en font qu'une, parce que les deux sont *pures* et que pureté signifie *connaissance* (*Erkenntnis*) ; mais si l'école de Marburg est idéaliste, elle n'est pas intellectualiste étroite ; elle défend l'indépendance, l'originalité de la volonté ; l'éthique a beau être *science* chez Socrate et Platon, elle est *science du devoir* et non de *l'existence* ; c'est aussi l'idée de Kant quand

il distingue la *croyance* du *savoir* (*glauben nichtw. wissen*). Cette distinction kantienne est la source d'une profonde erreur : le « devoir » (*das Sollen*), séparé de « l'être » (*Sein*), n'a plus pu recouvrer sa véritable réalité ! C'est pourquoi M. Cohen s'empresse d'assurer au « devoir » (*Sollen*, expression qu'il n'aime pas d'ailleurs) une réalité équivalente à celle de l'« être » de la nature et à cette fin, l'affranchit en le séparant de l'intellect autant que possible. Il s'agit avant tout de trouver une *volonté pure*. Mais si la pureté l'assure contre le naturalisme psychologique, il compromet son indépendance vis-à-vis de l'intellect. C'est pourquoi M. Cohen se refuse à reconnaître la pureté de la volonté dans l'*intention* (*Absicht*), comme le fait Kant, mais il la cherche dans la *résolution* (*Vorsatz*) qui est indépendante de la connaissance et ne relève que de la volonté, de l'*affect* pur. Évidemment, il ne s'agit pas de séparer en fait la volonté de l'intellect, ce serait une ineptie, mais de fixer la valeur exacte de tous les éléments de la conscience. Remarquons que *la conscience n'est encore qu'un problème* et que les différentes disciplines du système qu'on est en train de construire sont seulement des solutions partielles ; leur ensemble seul sera capable de former ce qu'on appelle « la conscience » qui, par une erreur logique courante, est toujours considérée comme la première donnée. Il s'agit donc, afin de pouvoir rendre compte plus tard de toutes les manifestations de la conscience, de bien distinguer entre ses éléments constitutifs, de bien mettre en évidence l'originalité de la volonté pure et de la connaissance pure sans toutefois vouloir les séparer. L'origine (*le Ursprung*) d'où jaillit la réalité propre à la volonté, M. Cohen croit la trouver dans la *tendance* en tant qu'anticipation. La tendance, se renouvelant éternellement en soi-même, est analogue à la « réalité » logique ; c'est elle qui constitue le *contenu spécial* de la volonté. Il y a là, assurément, une simplification méthodique de la volonté, car on entend par *volonté* un acte autrement compliqué, dans

lequel l'élément intellectuel est indispensable. M. Cohen est le premier à le reconnaître et appelle le contenu correspondant : *tâche* (*Aufgabe*). Mais il s'agit de dépouiller l'élément volontaire *originel* de toute influence voisine, de saisir la phase primitive de la volonté qui, seule, peut livrer le secret de ce qu'est la volonté pure ; et M. Cohen l'appelle *Affect*, afin de mieux accentuer le côté interne de la volonté.

La *tendance*, seul contenu de l'« affect » jusqu'à présent, n'est pourtant qu'une force aveugle qui se consume elle-même dans son impétuosité fongueuse, qui, dans un mouvement perpétuel, se créerait pour aussitôt se perdre si quelque cause extérieure ne l'arrêtait ; c'est la pensée qui provoque cet arrêt, en endiguant le courant puissant par la *tâche* (*Aufgabe*) : « La tâche constitue le contenu spirituel ; l'envolée de l'âme c'est l'*affect* qui la cause (*Ethik*, 2^e éd., p. 199). » On dirait ici qu'il y a une flagrante contradiction avec ce qui a été dit précédemment ; il n'en est rien pourtant. Le contenu dont il s'agit dans la « tâche » n'est pas *objet* comme l'est le contenu de la connaissance intellectuelle ; il y a, en effet, un *objet* sur lequel la tendance se concentre, s'arrête, se précise, mais il ne forme pas son véritable contenu ; ce vrai contenu, c'est *l'action*. En ce moment où se combinent la volonté et l'intelligence, on peut observer, mieux qu'ailleurs, les différences qui les séparent. Dans « l'intellect », le but et le contenu est seulement *l'objet*, et *l'action* de la pensée n'est qu'un moyen de créer cet objet. Dans le « vouloir », au contraire, c'est *l'action* qui est contenu et but, et *l'objet* n'est qu'un moyen de créer *l'action*. La pensée (connaissante) a besoin de l'action si elle ne veut accepter un objet qui lui soit « donné », mais qu'elle crée elle-même ; de même la volonté a besoin de l'« objet » si elle tient à ce que l'action ne se désagrège, ne s'émiette vainement en pures velléités. « Il n'y a que l'objet, que le concept en tant qu'objet, qui puisse donner de la sûreté, de la force (*Festigkeit*), partant de la clarté et de la

précision. C'est dans cette mesure que le vouloir a besoin du concept, dans cette mesure et pas un cheveu davantage » (H. Cohen, *Ethik*, éd. 2, p. 175).

L'action est donc le contenu de la volonté, et il est regrettable que chez Kant elle ne soit pas devenue le centre de son éthique, car c'est elle l'alambic où se distille toute l'originalité de l'éthique. L'action, considérée ainsi, a la valeur d'une pointe lancée contre la pensée objective et ses trop grandes prétentions. Comme le seul *objet* gardé dans l'éthique est *intérieur*, il vient se confondre avec le *sujet*. Le contenu de la volonté pure étant l'*acte* (*Handlung*), la *tâche* c'est le *sujet* transformé en *objet*. L'acte, objet éthique, ne peut être assimilé à l'objet extérieur, car ce rapprochement le détruirait ; l'*action et tâche*. Cet objet deviendra plus intelligible quand on saura quel est le sujet, « car » dit M. Cohen (*Ethik d. r. Willens*, p. 203), « il est incontestable que dans le problème de la volonté pure, c'est la question du sujet qui est centrale ». Quelle est la conscience, « sujet » de la volonté pure ? Ce ne peut être la conscience psychologique ; ce ne peut être non plus la conscience logique qui tend vers un objet extériorisé ; puisque la conscience dont il s'agit doit se faire elle-même *objet* dans l'action, ce ne peut être que la « conscience de soi » (*Selbstbewusstsein*).

La conscience de soi est le véritable objet de l'éthique, et c'est grâce à lui que la distinction d'avec la logique est évidente. C'est donc le *sujet* qui devient l'*objet*, et c'est là le problème de la connaissance poussé à ses limites extrêmes. Dans la logique, l'intérêt était porté sur l'objectivité de la conscience, dans l'éthique cette « unité » en tant que conscience de soi, devient elle-même problème ; il n'y s'agit aucunement de quelque concession faite à la psychologie, vu que celle-ci, avant la constitution des trois premières parties du système de connaissance, ne peut guère être que la psychologie de la conscience de chaque individu (*Bewusstheit*, en différence du *Bewusstsein*) ; il s'agit donc

ici d'autre chose : c'est de fonder le *sujet moral*, le « moi ». Pour « déduire » ce dernier, M. Cohen recourt, comme d'habitude, au jugement indéfini ; il trouve l'origine du *moi* dans le *non-moi*, c'est-à-dire fonde (*begründet*) le *moi* moral sur le *toi*, car le « non-moi » ne peut, à son avis, se rapporter qu'au concept de l'homme : « Non-moi » ne peut être employé que dans la mesure où il est concept origine du « moi », aucunement comme un corrélatif à la « chose », car celle-ci appartient à un autre monde que le moi et la personne : et plus loin l'autre, le *alter ego*, est l'origine du « moi ». Il est très intéressant de voir comment du même coup il résout le problème du « moi » et le problème éminemment éthique du *prochain*. Le « prochain » n'est plus l'étranger au « moi », mais le corrélatif du « moi » sans lequel le « moi » n'est même pas possible. La « conscience du moi » signifie précisément cette corrélation, car pour avoir conscience de « soi », il faut déjà aussi la conscience de « l'autre ». Une fois encore, et mieux que jamais, la base juridique sur laquelle M. Cohen érige son éthique se justifie, car nulle part la « conscience de soi » n'est plus précisée que dans la *personne juridique*. Celle-ci, comme les communautés (*Gemeinschaften*) la représentent d'une manière caractéristique, n'est plus l'individu isolé de la psychologie ; la volonté dont il s'agit n'est plus celle d'un seul homme, mais de plusieurs et pourtant elle n'est qu'une seule volonté, c'est-à-dire que chaque individu abandonne son « moi » matériel pour se confondre avec tous les autres dans l'unité d'une personne idéale. Cette personne juridique est une fiction, évidemment, mais une fiction ayant force de fondement logique. La « personne » n'est après tout qu'une abstraction, il n'y a de concret, d'existant, que l'homme ; la *personne n'est due qu'à l'abstraction juridique*.

1. *Logik d. r. Erkenntnis*, 2^e éd., p. 208-209. A ce propos, M. Cohen corrige la formule de Fichte qui, méthodiquement, est fausse.

La personne singulière, « donnée » est un préjudice grossier analogue à celui de la sensation « constitutive » dans la logique. La personne n'est possible autrement qu'unité de la totalité, qu'unité en communion avec d'autres. Or, c'est là le vrai sens de la conscience éthique, du *Selbstbewusstsein*; plus la conscience du « moi » est éclatante, plus celle de « l'autre » doit s'épanouir. Le *Selbstbewusstsein* est le développement de l'individu en tant qu'individu de la totalité sociale. Dans le *sujet-objet moral*, idéal évidemment, le « moi » est inséparable de l'humanité; on comprend maintenant pourquoi M. Cohen édifie sa morale sur le droit : le concept éthique fondamental s'y développe mieux que dans les religions, et les théories altruistes où l'« affect » remplace la raison pure. La route vers cet idéal éthique où chaque individualité atteint son maximum de développement en harmonie avec le développement des autres, est indiquée le mieux par le « droit » et par l'*histoire* dans laquelle le droit est devenu l'*état*. Nous avons dit ailleurs que le véritable but vers lequel tend l'éthique de M. Cohen, sous le masque du « droit », c'est l'*état*. Il semble peut-être paradoxal de soutenir que la philosophie qui conduit à l'égalité et à la fraternité idéale, qui conduit, en somme, au socialisme, est en même temps la philosophie de l'*état*. Il n'y a là qu'une contradiction apparente pourtant. La lutte du socialisme contre les états existants ne peut provenir que d'une forte aspiration vers l'état idéal, car le socialisme n'est pas anarchisme, ajoute M. Cohen, en faisant la philologie du dernier terme et en trouvant dans lui l'*opposition à tout principe*.

Le socialisme aspire à un royaume des esprits (*Reich der Geister*), à l'unité idéale de l'humanité; or, cette unité ne peut se réaliser que par un état; il est vrai que les états temporels, dans leur imperfection, ne représentent qu'une *orientation* vers l'Idéal, une étape seulement sur le chemin infini. Quant au patriotisme, M. Cohen y reconnaît un

moyen de soutenir l'état, un moyen d'élever les esprits vers le véritable but social ; mais, dès que le patriotisme s'émancipe de cette tâche, de ce rôle subordonné, il porte en lui le danger du « naturalisme », il forge toutes les armes qui se dressent contre l'idéal éthique, et sous cette forme, M. Cohen le refute énergiquement comme la marque d'un nationalisme étroit et cruel. Il nous est malheureusement impossible d'examiner ici les détails historiques, juridiques et politiques qui abondent dans le livre de M. Cohen et qui en font une œuvre extrêmement vivante.

Considérons maintenant une autre condition fondamentale de la morale et qui, d'ailleurs, nous y a conduit méthodiquement : la *liberté*. Nous ne l'avons pas relevée jusqu'à présent, puisque cette idée était partout sous-entendue ; la volonté pure signifiait toujours : liberté. Il reste pourtant une question brûlante sur ce sujet.

On a accepté pour l'éthique une volonté pure, une liberté de l'action, mais la pureté des concepts n'a de sens, selon M. Cohen, que pour l'application, et Kant prouve avoir eu la même idée par le fait qu'il a légué des œuvres de morale appliquée. Il s'agit donc de savoir si la réalité méthodique, qui a été fondée, a aussi une valeur pratique, une réalité existante pour ainsi dire. C'est une des plus fâcheuses erreurs des interprètes de Kant d'avoir considéré le rapport entre liberté et action comme un rapport de cause à effet. Mais à côté de cette question qui, réellement, n'en est pas une, s'en élève une autre, légitime celle-là : la liberté peut-elle jamais devenir motif d'un acte dans la vie pratique ? Cette liberté se réalise-t-elle en entier ? Non, répond Kant, parce que l'homme phénomène ne peut s'affranchir de tout lien à la cause ; il arrive pourtant que l'homme agit *comme s'il* était libre et il est *nécessaire* d'admettre cette réalisation de l'Idéal moral ; voilà pourquoi Kant introduit *Dieu et l'éternité* (l'immortalité) dans l'éthique pour y assurer la réalisation des idées morales. Les « postulats » sont écartés par

M. Cohen, parce qu'il y voit des éléments étrangers qui ne naissent pas logiquement dans l'ensemble du système, il gardera néanmoins à Dieu et à l'immortalité une place systématiquement justifiée. Dans sa philosophie, M. Cohen ne laisse subsister aucune antinomie entre la théorie et la pratique, il cherchera donc une possibilité de réaliser l'être moral, mais au lieu de l'assurer par le postulat de Dieu il fait de « l'être » moral : « l'Idéal ». L'Idéal, transformation moderne de « l'Idée » platonicienne, est *la réalité du vouloir* ; tandis que l'idée de Dieu est compliquée de logique et de métaphysique. L'« Idéal » est de plus un concept méthodique ; il implique par définition trois moments : la perfection, la perfectibilité et l'imperfection sans laquelle pas de perfectibilité. De là vient que l'Idéal n'est donc plus seulement un modèle achevé, cristallisé, rigide, attendant la copie, mais est à la fois « modèle » et ébauche de l'œuvre ; il est immanent à l'œuvre sans que pourtant cette dernière en soit jamais la réalisation adéquate. Du même coup, l'éternité acquiert, elle aussi, un sens logique : elle ne signifie plus une continuité temporelle mais *une continuité de l'effort* du travail. L'« immortalité » problème ou spécialement religieux, ou purement théorique, quand on l'envisage comme continuité du genre humain, devient ainsi une question éminemment éthique. Mais si, d'un côté, la réalité morale est sauvée dans son indépendance de l'autre, l'Idéal aussi a l'avantage d'unir la volonté et la nature, car il ne s'agit plus d'un être de la nature séparé de l'être du devoir, mais de l'être de l'idéal, l'être suprême de l'idéalisme. La volonté, reconnue comme *volonté de l'Idéal*, devient équivalente à la pensée, comme pensée de la nature.

Elle ne peut plus passer pour fantaisie, illusion, car « l'Idéal » l'en défend, elle aussi crée un « être », (« sein ») qui est *vrai*. Ce « Sein » est une création analogue à celle de *Prométhée* : l'humanité comme éternité, comme *Idéal* de la conscience morale (*Ethik d. r. Willens*, p. 426). La

différence entre cette théorie et celle de Kant est évidente ; chez le père du criticisme le « devoir » (Sollen) est trop séparé de « l'être » (Sein) et par cela même subit le soupçon de n'être qu'une illusion, une vaine aspiration ; les postulats, chargés de remédier à ce défaut, ne peuvent que compromettre la valeur de l'éthique, de l'éthique de l'Idéal.

M. Cohen reconnaît néanmoins à l'idée de Dieu son importance pour l'éthique ; il est loin de se laisser aveugler par son point de vue méthodique, jusqu'au point d'oublier les formations *historiques* des idées éthiques, c'est pourquoi il se voit obligé de faire une place à l'idée de Dieu. Il se pose le problème de la manière suivante ;

La logique, l'éthique, toutes deux sont sciences de « l'être » et elles dépendent réciproquement l'une de l'autre, car l'une a besoin d'un achèvement, l'autre d'un fondement. L'« être » a une valeur bien déterminée sous ses deux aspects, mais il ne retrouve son sens complet que dans un concept supérieur : la vérité qui embrasse le *Sein* comme le *Sollen*, et en fait des corrélatifs. M. Cohen érige la vérité en principe qui représente la liaison et l'harmonie du problème théorique et éthique » (p. 89). « La *vérité* ouvre le chemin qui ramène de l'Idéal vers la Nature. Mais la vérité dirige (*weist hin*) avec autant de sûreté la Nature vers l'Idéal (p. 442). » Ce lien n'est pas seulement abstrait, purement systématique, mais il décide de la vie même de la morale, car le sort de cette dernière est, selon l'expression de notre penseur, le sort de Prométhée : elle doit s'affranchir de la nature, et pourtant elle doit rester rivée à elle (p. 438). On arrive ici à une question décisive pour la compréhension de cette idéalisme critique, la solution se rapportera à tout son domaine. Il s'agit, en effet, de savoir à quoi servent toutes les abstractions méthodiques, dans quel rapport elles sont avec la pensée, et la volonté naturelles, avec *l'homme* dans le sens psychologique du mot. Si nous abandonnons la question de Dieu sans en avoir donné une solu-

tion, c'est parce qu'elle se trouve à la fin de ce nouveau problème. La logique et l'éthique parlent d'une pensée pure, d'une volonté pure ; comment en ont-elles le droit ? C'est qu'elles partent d'une suppositi^{on} fondamentale, naïve, mais inévitable : *il y a une Nature, il y a des hommes*, et c'est pour les expliquer que l'on pose les principes purs. Cette première supposition pourrait faire croire à un empirisme vainqueur de tous les efforts idéalistes ; il n'en est rien pourtant. L'empirisme se contente de la première position comme d'une solution, tandis que pour l'idéalisme elle n'est qu'un motif pour commencer ses recherches. La Nature, l'homme sont le problème pour la solution duquel on cherche les principes purs.

Il arrive pourtant un moment où la raison met en doute son problème même, elle attaque sa propre naïveté, elle exige des preuves. Il faut enfin prendre en considération l'idéalisme dans le sens psychologique. L'intérêt de la Nature l'exige moins que celui de la morale, car le Solipsisme est trop saugrenu pour être dangereux ; en tout cas, on peut retourner la flèche contre ceux qui prétendent que la nature périt avec l'homme en lui prouvant que l'homme est dans la nature qu'il en dépend et non pas réciproquement. La situation de l'éthique est autrement inquiétante : si la nature, et les hommes périssent que devient l'idée morale ? Nous avons cité les affirmations énergiques de l'idéalisme éthique qui se disait indépendant de l'existence de la nature ; l'éthique n'avait à faire qu'à l'éternité. Ces exagérations n'avaient qu'un rôle de tendance, il s'agissait d'assurer à l'éthique sa propre valeur et ses propres droits indépendamment des autres parties du système. Maintenant que le danger est écarté de ce côté-là, que l'originalité du « vouloir » est proclamée, il faut avoir soin de consolider « l'éternité », ce refuge logique de « l'être-devoir » ; pour que l'éternité elle-même ne soit pas une pure fantasmagorie, il faut l'appuyer sur l'existence de la Nature. La question

de la vérité de la nature, que se pose l'idéalisme (tel qu'il est habituellement conçu), importe surtout à l'éthique, c'est pour elle une question de vie.

Pour élucider cette question qui, malgré le sens que confère l'Idéal éternel à l'être de la volonté (au *Sollen sein*), n'a pas été résolue, M. Cohen a recours à Dieu ; c'est à ce tournant du problème qu'il trouve le lieu méthodique du concept de Dieu. Pour que la vérité s'accomplisse, il faut à la fois et l'existence de la Nature et l'Idéal, être éthique ; mais l'Idéal éthique en tant qu'éternel travail, en tant qu'éternel progrès, n'a de sens que par une réalisation progressive, il exige par conséquent l'éternité de la nature dans laquelle et par laquelle il puisse se manifester. L'idée de Dieu surgit alors pour assurer à l'éternité de l'Idéal l'éternité de la Nature (V. *Ethique*, 2^e éd., p. 440). La place de l'idée de Dieu se trouve *entre* les deux domaines de « l'être ». Dieu y apparaît comme un médiateur et se confond avec la vérité (v. p. 441). Envisagé ainsi, Dieu est défendu contre la faiblesse logique du « postulat », il devient un principe méthodique faisant partie du système même. La nature n'a pas pu prouver son éternité par la logique, et l'éthique doit se fonder sur l'éternité sans pourtant pouvoir assurer l'éternité à la nature ; Dieu vient alors pour supprimer les obstacles, étant conçu comme la durée infinie de la nature autant que comme l'éternité de la morale. Il signifie comme Dieu de la religion le *principe du bien*, (devenu dans le christianisme surtout *la victoire du bien sur le mal*) il est par conséquent le support de la perfectibilité qui doit devenir réalité sur terre, dans le droit et dans l'état ; il garantit le progrès dans l'évolution.

La transcendance de Dieu n'est pas ici un danger métaphysique ; mais un moyen d'empêcher que la nature ne soit transcendante au monde moral ou le monde moral à la nature (1).

1. V. M. Cohen, *Einleitung mit Kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Lange's geschichte d. Materialismus. II. Verhältnis d. Ethik zur Religion*

C'est ainsi que M. Cohen termine la partie purement théorique de son éthique pour passer à la théorie des vertus. Tout ce que nous pouvons en dire ici, c'est que, pour ce penseur, toutes les vertus sont imparfaites (*Stückwerk*) qu'elles n'atteignent jamais l'Idéal moral, parce qu'elles sont condamnées à cela par leur propre nature, elles ne sont que le chemin qui y mène. La justice est la vertu la plus proche du but moral, mais elle n'y arrive pas plus que les autres ; en effet, la loi ne pourra jamais embrasser tous les cas ; par la loi seule le juge ne pourra jamais réaliser la justice — l'accumulation des cas n'aboutit qu'à une diminution relative du mal — pour y remédier, il n'y a qu'à faire appel à une vertu nouvelle : l'humanité (*Menschlichkeit*). L'humanité est la vertu centrale et l'instance de contrôle pour toutes les autres ; elle est la connaissance de soi (*Selbsterkenntnis*) en tant qu'elle reconnaît l'insuffisance, l'imperfection de toute vertu, et il faut qu'elle vienne compléter chacune d'elles pour que la moralité puisse être engendrée.

Il nous faut distinguer cette vertu de l'humanité qui consiste à aimer l'« homme » dans l'individu autant que dans l'espèce, de l'idée de l'humanité, fin dernière de l'éthique (I). La différence est importante, parce qu'elle éclaire les conflits entre l'humanité, Idéal éthique, et l'état, forme réalisée, partant imparfaite de cet Idéal ; elle permet en même temps ; leur conciliation, car la vertu « humanité » contrôle, et évalue les réalisations de la morale dans l'état. Elle est le défenseur de la minorité, du faible dans le monde politique,

M. Cohen fait ressortir ici les droits des idées religieuses dont la morale dépend *historiquement*, autrement, c'est-à-dire méthodiquement, l'éthique est séparée de la Religion. Le rôle de l'idée de Dieu qui n'est ni principe ni fondement y est formulé ainsi : *Dieser Glaube an die einstige Wirklichkeit der moralischen Welt, die ihre Lichter vorauswirft in alle bisherige geschichtliche Wirklichkeit ; dieser Glaube an die Zukunft der Menschheit, das ist der Glaube an die Macht des Guten, den die verjüngte Weltgeschichte als Gottesglauben annehmen, den man unverfälscht ihr predigen wird*, etc., v. LXII, 5^e éd.

1. *Menschlichkeit et Menschheit.*

elle ne compte ni par voix ni par têtes, l'individu seul attire sa sympathie. Elle est *la vertu du caractère*, comme l'appelle M. Cohen (caractère entendu comme « tâche » et non pas comme une conformation toute faite, achevée). Par elle le regard de l'homme devient plus pénétrant pour les délicatesses des nuances morales, il devient plus perspicace pour les cas spéciaux, en un mot, la vue s'élargit, elle embrasse tout autour d'elle, et par cela même l'unité intérieure (le « recueillement ») devient plus grande, et, dit M. Cohen, avec le recueillement vient la tranquillité (le repos) et la sûreté, *la paix et l'harmonie*. « Comme la mélodie repose sur un lien des plus intimes avec l'harmonie, telle l'humanité est la puissance qui harmonise toutes les mélodies de l'esprit moral. Et comme la musique repose sur la loi fondamentale de l'harmonie, ainsi l'humanité doit-elle aussi fournir l'accord fondamental pour toute action morale... Chaque pas moral qui n'est pas strictement conduit et ordonné par l'humanité doit rester monotone et inachevé comme la mélodie dépourvue d'harmonie.

» L'humanité n'est pas seulement une ligne directrice (*Richtschnur*), elle est une source vive qui écarte de l'être moral la sécheresse et la rigidité, qui répand sur toute activité morale, avec la paix, la fraîcheur et la vie (*Lebendigkeit*) » (*Ethik*, p. 632). Par cette harmonie ainsi acquise, l'homme en arrive à une certaine naïveté (*Einfult*) qui n'est plus la naïveté de l'inconscience, mais la sérénité de l'âme qui a lutté et souffert et qui a vaincu en s'élevant au-dessus des conflits. Et cette naïveté qui est le produit d'une culture déjà mûre, que le grand penseur partage avec le vrai artiste, cette naïveté agit spontanément, elle s'émancipe du joug du jugement, si bien que par sa liberté elle semble presque nier la souveraineté du jugement moral. Cette illusion vient de ce que l'« humanité » qui est la source de cette naïveté, met en pleine lumière l'étroitesse de toutes les vertus en particulier et par là même, conduit aux confins

de l'éthique, là, où le concept né dans la morale, *l'harmonie*, ouvre des perspectives sur un large horizon, celui du *Beau*.

L'humanité est une idée éthique et esthétique à la fois ; par là s'explique l'étroite parenté historique entre la philosophie et l'art de la Renaissance. L'Humanisme est complice de l'art. Quant à la méfiance de Platon envers l'art, sa crainte que l'on ne confondit le Bien avec le Beau, est un symptôme éloquent d'une parenté indéniable entre les deux domaines. La règle de conduite qui tient les deux disciplines sur le même chemin pendant toute une phase de leur développement, *c'est l'humanité*.

La morale est un des piliers de l'art, mais il n'est pas moins vrai que l'art contribue à l'épure moral. L'esthétique se caractérise par l'idéalisation, laquelle est réalisée dans le *sentiment* esthétique, et c'est donc en tant que *sentiment* que la vertu humanitaire se met en pratique, unissant ainsi l'éthique et l'esthétique. Cette « vertu-sentiment » éveille une énergie infatigable et suscite la productivité de l'esprit, elle relève le niveau de l'humanité. Par son côté « vertu » elle est la meilleure arme morale, par son côté « sentiment pur » elle fait de l'art, *l'art de l'Idéal* ; ainsi « l'humanité » (*Menschlichkeit*) fait confluer l'éthique et l'esthétique en un même point pour les pousser toutes deux vers le même but : l'union de tous les peuples en une seule « humanité », en un royaume des esprits.

Les idées éthiques de toute l'école de Marburg portent un cachet social. Sans citer les ouvrages trop spécialisés en droit et sociologie de M. Stammler et M. Staudinger, nous croyons devoir attirer l'attention sur les ouvrages de pédagogie sociale de M. Natorp, tels que : « *Sozialpädagogik, Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen, Volkskultur u. Persönlichkeitkultur, Religions innerhalb der Grenzen der Humanität. Pestalozzi's Ideen über Arbeiterbildung u. sociale Frage* » et autres articles intéressants publiés dans différentes revues.

Les travaux de M. Natorp dépassent la portée habituelle des œuvres pédagogiques, car il y aborde des questions sociales et éthiques — il s'occupe de l'éducation de l'individu, ayant en vue son développement continu et harmonieux, mais l'amélioration de la vie sociale lui tient au cœur ; on trouve dans ses œuvres, animées d'un profond sentiment humanitaire, des prescriptions et des plans pour une organisation meilleure de la famille, de l'école et de la vie publique. Tout cela est fondé sur l'idée kantienne de *l'autonomie* et la pédagogie de M. Natorp, continuant celle de Pestalozzi et soutenue par un système philosophique critique, gagne de jour en jour plus d'influence sur les cercles pédagogiques où elle finira par vaincre les idées pédagogiques de Herbart fondées sur le contrainte.

IX

L'ESTHÉTIQUE

Un trait caractéristique de l'école de Marburg est de viser à l'unité parfaite du système de la philosophie, unité sans laquelle cette école n'entend même pas la philosophie ; c'est pourquoi *la Critique du jugement* représente une des grandes actions révélatrices de Kant qui, malgré son esprit dépourvu de transports artistiques, fut le premier à élever l'esthétique au rang de discipline philosophique en conférant à l'art une place équivalente à celle de la science et de la morale. Ce n'est pas de l'esthétique de Kant que ce chapitre traitera, ni de l'intéressante œuvre interprétatrice de M. Cohen : *Kant's Begründung der Ästhetik* dans laquelle ce penseur fait ressortir d'une manière plus frappante encore que partout ailleurs l'unité si contestée du système kantien en lui donnant pour base l'unité de la méthode transcendante, et dans laquelle M. Cohen étudie l'évolution de l'esthétique ou plutôt des essais imparfaits dans ce genre, tentés jusqu'à Kant en reportant sur celui-ci toute la gloire de premier véritable fondateur. Ce court chapitre sera consacré à la dernière œuvre de M. Cohen, publiée en mars 1912, *Ästhetik des reinen Gefühls* ; elle est comme un abrégé de ses autres œuvres, dont les idées fondamentales, évoquées par le nouveau problème, apparaissent toutes lumineuses, toutes transparentes, comme si dans le long chemin systématique qui

mène de la logique à l'esthétique, par l'éthique, elles avaient gagné, non de la force, car elles n'en manquaient guère dès le début, mais la souplesse, l'élégance qui résulte de l'effort triomphant d'un dernier obstacle et qui, de la plus abstruse des sciences fait une œuvre d'art.

Avant tout, M. Cohen veut assurer à l'esthétique sa place dans le système philosophique. Il serait, en effet, tout aussi compromettant pour elle de la proclamer indépendante de la logique et de l'éthique que de la réduire à une de ces disciplines ou encore de la dissoudre dans les deux. L'esthétique n'est admissible que si on la considère comme troisième membre du système, comme philosophie systématique (voir introd. XI, et p. 17-19). Ainsi que d'habitude M. Cohen défend sa position contre les idées adverses, et aussi contre les fausses exaltations. L'esthétique de Schopenhauer, tant vantée, est dénoncée (ainsi que le romantisme) comme étant au service de la plus dangereuse des métaphysiques, car l'art y est considéré comme le dernier mot de la sagesse, la clé qui ouvre le monde du « *Ding an sich* » ; la philosophie entière est réduite à l'art ; en devenant tout, l'esthétique risque de n'être plus rien. Contre Hegel, M. Cohen défend l'originalité de l'art et la délimite avec soin de l'éthique et de la religion, surtout de cette dernière qui prend pour elle les prétentions de la morale. Cependant, comme nous l'avons déjà dit, M. Cohen ne poursuit pas l'idée d'une indépendance définitive de l'art, — il tend seulement à défendre l'esthétique contre les velléités de subordination pour la *coordonner* à l'éthique et à la logique, pour lui assurer, par suite, une place enchâssée en quelque sorte dans le système. Il s'oppose, d'ailleurs, aux théories qui émancipent l'art de la morale en montrant, par contre, que la morale et la science de la nature sont la condition systématique *sine qua non* de l'art ; ce dernier puise son matériel dans la nature et dans l'homme, bien que son contenu spécifique soit nouveau par rapport à ces conditions. Ce dont il s'agit alors, c'est de

mettre en plein jour la nouveauté de ce contenu, l'originalité du « *factum* » artistique. Le scepticisme esthétique est ennemi de la vraie philosophie, puisqu'il est ennemi de la philosophie systématique; car, s'il néglige de fonder, d'expliquer une classe des manifestations de la conscience, le but de la philosophie critique, — « rendre *une* la culture dans sa légalité méthodique, » — devient impossible.

La nécessité de l'esthétique est encore contestée, d'un autre côté; les attaques viennent du camp même de l'art: *l'Histoire de l'art* et *la Science de l'art* (*Kunstwissenschaft*) croient pouvoir remplacer l'esthétique. Tout en reconnaissant les mérites d'une histoire de l'art, M. Cohen défend le besoin philosophique d'une esthétique analogue à celui de la logique et de l'éthique. L'histoire est obligée par son caractère propre à porter son regard sur les généralités, à n'envisager l'individu que sous cet angle généralisateur qui fait de lui l'individu d'une école, et pourtant l'art est l'art du génie, par conséquent l'art de l'individu, (bien que le génie soit d'autre part, l'expression de la parfaite harmonie entre « l'homme » et « l'humanité »).

Il y a là une antinomie que l'histoire ne peut vaincre et la correction qu'on peut y ajouter en exigeant « un historien *congénial* » met encore plus à jour l'insuffisance de la méthode historique; c'est là une question que seule la philosophie systématique, seul l'esprit idéaliste, peut résoudre. (v. p. 51) Une autre question — fondamentale — dévoile d'ailleurs à elle seule l'insuffisance de l'histoire et de la science de l'art: celles-ci ne connaissent que *les arts*, or il est question de *l'art*, unité des arts, et le concept de l'unité, ici, comme ailleurs, est toujours du ressort de la philosophie systématique. L'unité de l'art est créée par l'esthétique, comme l'unité de la science est l'œuvre de la logique,

Quel est le *quid proprium* de cette nouvelle unité ? Quel est l'objet spécial de l'art ? Qui dit : « objet » dit :

« unité de la conscience » et le problème nouveau signifie donc, « en quoi consiste cette nouvelle conscience ? » C'est ici la pierre d'achoppement de l'esthétique, car à côté de cette unité de la conscience fixée dans le type : espace et temps, et qui engendre l'objet extérieur, à côté de cette autre unité de la conscience basée sur l'idée régulatrice et qui engendre la réalité du « moi », quelle nouvelle unité peut engendrer un nouvel objet ? Kant a trouvé, à côté de la raison et de l'entendement une troisième faculté, celle par laquelle la raison se replie sur elle-même pour considérer son rapport avec son propre contenu ; c'est le jugement. Après avoir considéré la conscience en tant que conscience d'un contenu, et afin de mieux comprendre la « création » de ce contenu pur, il est indispensable d'étudier l'attitude même de la conscience. Il faut certainement éviter des confusions psychologiques en n'abandonnant pas la direction transcendante qui fait que le point de vue devenant subjectif ne perd cependant pas son orientation vers l'objectivité. L'attitude de la conscience est envisagée alors comme susceptible, elle aussi, de *légalité* et si elle l'est, elle crée un objet nouveau, car nous savons que toute loi pure signifie fondement d'un objet. Kant a trouvé dans le jugement que la raison fait sur elle-même, dans « l'attitude » de la raison en face de ses propres créations, une contrée inexplorée de la conscience : le *sentiment*. Il est incontestable que l'idée première de l'esthétique appartient à Kant ; il a bien fondé l'art sur le sentiment mais, n'ayant pas tiré les conséquences dernières de son idée, il l'a liée avec la téléologie naturelle et l'a soumise, avec elle, à l'instance du jugement. Le titre même du livre de M. Cohen prouve combien sa pensée diffère, sur ce point, de celle de Kant ; ici il s'agit avant tout de mettre en pleine lumière le sentiment et sa pureté. Dans « *l'esthétique du sentiment pur* » disparaissent les oscillations terminologiques qui, chez Kant font, du sentiment : la joie et la tristesse ou le sentiment vital (*Lebensgefühl*). Le sentiment

apparaît dans l'esthétique de Marburg, épuré de toutes les traces psychologiques ou métaphysiques (p. ex. le *substrat* intelligible ») qui l'affaiblissaient ; la méthode transcendantale s'y exerce de la manière la plus conséquente.

Non que M. Cohen veuille nier l'action importante du sentiment sous sa forme de joie et de douleur (*Lust, Unlust*), mais il s'agit, pour fonder une esthétique, d'abstraire la faculté *pure* de la gangue empirique dont elle est enveloppée. Suit alors (vol. I, p. 98, sq., 195 sq.) une campagne contre la priorité usurpée par la psychologie et sa condamnation pour erreur inévitable si elle refuse de se laisser conduire par la philosophie systématique. La psychologie est au service d'une métaphysique cachée sous des apparences de sensualisme tant qu'elle construit la conscience en commençant par la sensation et, M. Cohen déclare (I p. 100), « qu'elle ne peut rien savoir de la pensée et de la connaissance à moins que la logique ne le lui ait enseigné ; qu'elle ne peut rien savoir de la volonté pure qui ne lui ait été appris par l'éthique, et que, par conséquent, on devait s'attendre à ce que le sentiment pur de l'esthétique pût seul renseigner la psychologie sur le sentiment ».

Après avoir vaincu les obstacles étrangers qui s'opposaient à la construction d'une esthétique et avant d'entreprendre cette dernière, M. Cohen se pose une question, cette fois ci au nom même de la méthode transcendantale.

La philosophie systématique dépend du concept de *légalité*, la légalité est une condition qui s'impose à toute discipline dans le système ; l'esthétique pourra-t-elle la remplir ?

La méfiance envers l'esthétique vient, en grande partie, de la juste méfiance vis-à-vis des règles et des prescriptions fixes de l'art. Aussi Kant ressent-il une si profonde antipathie pour la pédanterie de ce genre qu'il exagère dans le sens de *l'inné*, au risque de faire du mysticisme en parlant du génie, tout cela pour combattre le code des règles artistiques. Pourtant Kant a fondé l'esthétique, parce qu'il a su trouver la

légalité de l'art : « *l'art est l'art du génie* ». En définissant la « loi » comme « génie » il ne l'a pas confondue avec la loi inévitablement relative et changeante donnée par l'individu artiste ; le *génie* signifie la *légalité*, le fondement de la loi particulière, et la source dont elle découle. « La loi de l'œuvre d'art peut garder ses faiblesses historiques ; la légalité, la légalité systématique se révèle dans le vrai génie (E. d. r. G, p. 71). Le génie exprime la *raison* de l'art, la raison qui le défend contre les erreurs des « opinions » et des préjugés artistiques, et cela même exige un fondement pour l'art. L'objet de l'art étant différent de celui de la nature et de la morale, l'unité de la conscience étant toute spéciale dans le « sentiment », la nature du fondement sera autre aussi, la loi esthétique sera différente des lois logiques et éthiques, mais le type même de la légalité reste (t. I, p, 91).

Conduit par l'idée fondamentale idéaliste, celle de « l'origine » M. Cohen entreprend la construction de la conscience esthétique ; point n'est besoin d'insister qu'il ne s'agit que de la conscience dans le sens de *Bewusstsein*, et non pas de la conscience psychologique.

Avant tout contenu il y a une *disposition* du contenu et de la conscience. M. Cohen la trouve dans le sentiment (*das Fühlen*) qu'on appellerait presque « le sentir » pour mieux faire ressortir ce caractère de simple *disposition*. Elle est « disposition » autant pour le contenu de la connaissance que pour le développement de la vie interne, pour la formation du « sujet » (*für das Innere*). La forme primitive de cette « disposition » est le sentiment de la température dans lequel poind la « conscience » en tant que *mouvement*. Celui-ci est la première phase de la conscience du contenu, « en lui le *sentiment se crée la première disposition de contenu*, le sentiment se développe comme conscience »...

« *C'est ainsi que le sentiment crée la conscience comme mouvement et le mouvement comme conscience* » (I, p. 137). Le sentiment devenu mouvement est déjà qualifié, cette déter-

mination de la conscience du contenu doit bien avoir pour corrélatif une détermination de « l'intérieur », « et par cela même le sentiment devient une annexe du mouvement » (I, p. 143), il naît, le *sentiment du mouvement*, comme premier contenu sentimental. Cette corrélation des deux moments de la conscience demeure ainsi pendant tout le développement de celle-ci ; chaque degré de développement intellectuel a son sentiment correspondant : la sensation a pour « annexe » le sentiment de la sensation, la pensée est accompagnée des sentiments de la pensée (*Denkgefühle*) ; les concepts ont des sentiments qui leur sont spéciaux, il en est de même des mots (*Wortgefühle*) ; la volonté évoque, elle aussi, des suffixes sentimentaux, en un mot, toute l'échelle des sentiments se développe dans la plus étroite corrélation à côté du contenu objectif de la conscience. Toutes ces formes de sentiment ne peuvent être le sentiment pur de l'esthétique. En quoi consiste ce dernier ?

Après une minutieuse analyse, M. Cohen le trouve dans *l'amour de l'homme*. Ici a lieu l'intersection de l'esthétique avec l'éthique. Cette dernière exigeait le développement du « moi » du *Sebst*, comme partie intégrante de la totalité ou plutôt de l'universalité de l'humanité, elle posait à la volonté pure le but de la *conscience de soi* dans la mesure où elle est confondue avec la conscience de l'humanité. Cette fin de la volonté était un idéal, une tâche éternelle. Par l'amour de l'homme, l'esthétique vient rejoindre l'éthique dans son chemin vers la perfection, mais la conscience subit un revirement. Tandis que pour la conscience éthique la tâche s'accomplira par l'universalité, pour la conscience esthétique la tâche, c'est l'individu même ; le rapport entre le moi et l'humanité reste le même, mais l'accent tombe sur le « moi » qui devient un « moi » nouveau, grâce à cet affranchissement même. C'est ici qu'il se réalise d'ailleurs pour la première fois, non en tant que « moi » de l'éthique, c'est-à-dire comme *conscience du moi* mais en tant que *sentiment*

du moi (Selbstgefühl). L'objet de la connaissance, aussi bien que le moi éthique, sont absorbés par ce nouveau contenu ; leur pureté se fond pour faire place à un autre, à celle de l'individu pur, né dans le sentiment pur. Ce contenu, création pure, partage avec le « moi » éthique le caractère de : « tâche », mais c'est une tâche dans laquelle la solution est impliquée. Toute œuvre d'art est insuffisante par rapport à l'idéal, à la tâche éternelle ; mais cette considération appartient à l'histoire et n'entre pas dans le moment de création esthétique (fût-ce dans l'âme de l'artiste créateur, ou dans l'âme reproductrice du spectateur) ; l'œuvre d'art comme telle (et certes ! il ne s'agit que de l'art du génie) est achevée en elle, est complète ; par son envolée vers la perfection, elle implique cette perfection. Son contenu peut être inépuisable, qu'importe, si on le sent, si on le vit comme la perfection ? Le moment de vie esthétique (*Erlebnis*) est une action ; c'est un retour de la conscience vers la force pure primitive, là où le « sentir » et le « mouvement » se confondent.

Tout « objet » extérieur, tout « sujet » éthique est submergé par ce flot puissant du sentiment pur qui est *amour* et qui engendre le « moi » de l'esthétique. Ce n'est point l'amour égoïste, il ne s'agit plus de ces sentiments « annexes » fluctueux, mais bien de *l'origine* pure de ces manifestations passagères. Ce sentiment est « *l'amour de l'homme, amour de la nature de l'homme, de l'homme de la nature et dans la nature* ». Dans la gradation de cette formule, M. Cohen fait entrer la nature « morte » dans l'enceinte de l'esthétique, tout en affirmant « qu'il n'y a pas de nature esthétique sans l'immanence de l'homme » (I, 216). Quel est cet « homme » que cet amour crée ? C'est « l'homme » dans la mesure où la nature est sa *dignité, c'est l'homme dans sa capacité de perfectionnement*.

M. Cohen développe à cette occasion ses théories sur *l'humour*. A côté de la beauté dans l'homme n'y a-t-il pas des laideurs puisqu'il y a des imperfections ? Comment l'art

s'accommode-t-il du laid ? En le rendant aimable, répond M. Cohen ; et le moyen c'est le rire, surtout le sourire de l'humour. C'est là un des moments tout à fait indépendants de Kant, où *la beauté*, concept esthétique supérieur, n'est plus coordonnée au *sublime*, mais érigée en seul et unique fondement, dont se détachent les deux moments coordonnés entre eux, du sublime et de l'humour. La nature humaine a deux frontières, deux limites plutôt : l'une vers le surhumain, vers le divin ; l'autre vers l'animalité. La forme idéale de l'homme (*das Urbild*) s'élève dans l'œuvre artistique géniale, elle s'y révèle non seulement esprit, être moral, mais aussi corps humain. « Cette réunion du corps et de l'âme dans la forme humaine (*Gestalt*), c'est l'œuvre du *moi* et la création du *moi* ». Par cette victoire sur l'imperfection, par cette harmonie parfaite établie dans l'être humain, la confiance dans le bien, la croyance à la perfection, émane de toute œuvre d'art. En cela, l'art dépasse presque la morale, car ce qui en elle est et ne demeure qu'un idéal intangible, se réalise dans l'art. Il y a là une simple illusion au point de vue théorique, l'idéal ne peut être atteint dans le sens d'une objectivation existante, mais quand de la contemplation du chef-d'œuvre rayonne le « bien », qu'elle affermit la confiance dans le bien, le « sentiment du moi » atteint une réalité tout à fait spéciale (T. 231). Elle consiste, cette nouvelle réalité, en ce que tout le contenu se réfléchit, se replie dans le « moi », se perd en lui.

« Partout ailleurs le contenu s'étend dans le lointain de son épanouissement infini, de son développement toujours renouvelé ; tandis qu'ici le contenu est comme achevé, c'est la perfection qui lui pose cette fin. En revanche, le « moi » croît dans l'infini ». C'est là cette conscience de l'infini qui caractérise la jouissance du beau et que M. Cohen, comme M. Natorp défendent contre les prétentions de la religion (1).

1. *Esth.d. sent. pure*, t. I, p. 183 :... « partant le sentiment religieux est plutôt, d'une manière prépondérante, sentiment esthétique », et p. 198 :

Par cette croyance au bien, éveillée dans la contemplation artistique, le « moi » perd toute trace d'égoïsme, il croit au bien, le bien se réalise en lui en ce moment même ; l'art donne l'illusion de la perfection et par cela même affermit, plus que tout, les droits de l'Idéal. Jusqu'ici toutes les considérations systématiques étaient appuyées et sur le *factum* des arts et sur l'idée de leur *Unité* dans le concept de l'art ; mais cette unité est le but même de l'esthétique, par conséquent elle ne peut être encore qu'une anticipation ; l'esthétique, pour se justifier entièrement, est obligée de poursuivre la réalisation de ce but dans l'étude des arts en particulier, c'est-à-dire qu'elle doit « parcourir le chemin des arts dans la direction de ce but ». A cette fin, une classification des arts devient nécessaire ainsi qu'un concept supérieur qui serve de principe de division. Ce critère, M. Cohen croit l'avoir trouvé dans la poésie ; le chapitre 7 du volume I : *Die Poesie als die Sprache der Künste*, est un des plus originaux et assurément des plus osés de cet ouvrage. Nous croyons y reconnaître un développement d'une haute valeur et incontestablement tout à fait original, de ce critère artistique de la communicabilité légué par Kant.

Pour développer sa théorie de « la poésie, langage de tous les arts » M. Cohen part d'une profonde analyse du *language* et de sa relation avec la pensée (chap. VI, § 6, 7) ; les conclusions de cette analyse sont, que le langage n'est pas seulement le mouvement expressif (*Ausdrucksbewegung*) des con-

« l'infini peut-être pensée et peut être voulu ; là où il est senti, là règne la conscience esthétique ». M. Natorp consacre une bonne partie de son chapitre sur l'esthétique dans « *Philosophie, son problème et ses problèmes* » à la philosophie de la religion. Il montre les rapports étroits entre les deux, par le *sentiment*, par ce fond de la subjectivité, (*das Selbstleben der Seele*) qui leur est commun, qui est presque plus l'apanage de la religion ; mais, comme M. Cohen, il exige l'indépendance systématique de l'art que la religion ne conditionne pas, mais qu'elle emploie souvent pour s'objectiver.

cepts et des formes du jugement, mais qu'il est dans l'intérieur même de ceux-là, *le mouvement expressif des sentiments de pensée, comme sentiment de phrase et sentiment de mot* » (I, 364). Le langage réunit donc les *concepts de pensée* et les *sentiments de pensée*, et grâce à cela il devient l'instrument pour unifier les arts. Cette condition de tous les arts est réalisée particulièrement dans la poésie, voilà pourquoi cette dernière devient le fondement, le *Oberbegriff* de tous les arts. La poésie, en raison de cette union entre pensée et sentiment, est caractérisée par une logique qui lui est spéciale : l'identité y devient comparaison (*Gleichnis*), le concept y devient métaphore, car il n'est plus l'unité identique des connaissances pures, il devient l'unité (*Inbegriff*) de celle-ci et des sentiments correspondants, par là même il s'intériorise. La comparaison finit par être *intériorisation* (*Verinnerlichung*).

La thèse qui fait de la poésie le langage de tout art devient ainsi très compréhensible, car ce que M. Cohen vient prouver en disant que « les objets des arts plastiques doivent premièrement devenir des paroles », ou bien que « même les notes, dans la phrase musicale, ont besoin, en tant que notes, de la formulation par le langage » (I, 366), c'est que la poésie, en employant, pour s'exprimer, le langage, moyen de communication ordinaire à la pensée, n'accentue pas seulement son contenu intellectuel, mais surtout son côté sentimental et finit par transformer le langage habituel en « langue immortelle ». L'art a besoin de matériel logique, mais son originalité consiste précisément en la refonte de tout ce matériel qui, par un mouvement réfléchi de la conscience, plonge et se perd dans le « moi » pur. *Le « moi » pur est l'unique objet de l'art.*

Après ces considérations d'ordre théorique — dont ces modestes pages n'ont retracé qu'un croquis très faible et bien incomplet — M. Cohen entreprend dans le deuxième volume de son esthétique une étude de chaque art en parti-

culier, étude qui lui servira de contrôle pour la valeur de ses théories. Nous n'osons plus nous aventurer dans l'analyse de ce livre. Nous dirons seulement que M. Cohen nous a donné dans son *Esthétique du sentiment pur* une remarquable, critique d'art. Ce qui rend cet ouvrage [d'un grand intérêt, c'est, qu'à côté d'une objectivité, fondée sur une logique impitoyable, on découvre un morceau de vie, on y sent vibrer un cœur d'artiste qui s'ouvre à tous avec une ingénuité touchante, qui abandonne à tous ses plus profondes, ses plus intimes émotions, et qui, avec une sublime confiance en la réalité du Bien, prend des accents de prophète pour chanter l'hymne de l'humanité fraternisant devant l'autel de la Beauté.

X

LA PSYCHOLOGIE

L'idéalisme de Marburg s'est aussi intitulé : *idéalisme systématique*, parce que il n'y a pas de philosophie sans système, pas de philosophie sans unité de toutes les manifestations de la conscience culturelle (*des Kulturbewusstsein*). Les trois disciplines, dont la première est la logique qui forme en même temps le soubassement du système entier, ont chacune étudié *une partie* de la conscience comme source d'une sorte spéciale de manifestations de culture, mais chacune restait consciente que l'objet de ses recherches n'était que le résultat d'une abstraction, et que, malgré l'unité de la conscience avec laquelle elles opéraient toutes, cette unité n'était que partielle. L'esthétique même, qui a réussi à faire fusionner dans le « sentiment du moi » la conscience de la « nature » et celle du « moi » de l'éthique, l'esthétique elle-même n'est pas plus qu'une abstraction ; en effet, la « conscience » qui lui est propre n'est pas moins incapable de représenter cette unité dans laquelle vient se fondre la complexité de toutes les directions de la conscience et qui est l'unité du *moment de vie*.

La tâche d'accomplir cette unification incombe à la *psychologie*. L'école de Marburg a banni la psychologie de partout, pour lui réserver cette place dans le système philosophique ; *elle a refusé de la prendre comme base pour en faire*

le sommet : elle combat le *psychologisme*, mais exige une psychologie pour achever et couronner son système.

Il n'y a pas encore un ouvrage de psychologie de l'école de Marburg analogue aux œuvres jusqu'ici analysées, mais le petit livre : *Psychologie générale*, résumant des leçons faites à l'Université de Marburg, par M. P. Natorp, ainsi que *l'Introduction à la psychologie selon la méthode critique* et plusieurs articles du même auteur publiés dans différentes revues (1), de même que certains passages très éloquents dans tous les ouvrages de M. Cohen suffisent à ouvrir une perspective assez large sur la situation de la psychologie dans la philosophie de Marburg. A la fin de l'esthétique surtout, M. Cohen, après un coup d'œil rétrospectif, envisage la route à suivre pour développer une psychologie systématique.

Les penseurs de Marburg ont de commun avec tous les psychologues, cette idée : que la psychologie est la science du *sujet* ; mais ce qu'ils condamnent dans le style actuel de la psychologie, de la psychologie de laboratoire surtout, c'est la méthode qui *l'objective*, qui tend à en faire une science de la nature comme la physique et la chimie. « Afin de bien saisir le subjectif d'une manière scientifique, elle le dépouille de tout son caractère propre, *de la subjectivité elle-même* » dit M. Natorp (2). Il est naturel qu'il n'en résulte que des « lois de la nature ou bien, très souvent, des *analogia* très problématiques ». La manière de traiter ainsi la subjectivité est fautive, car elle n'atteint même pas l'objet de ses recherches, *le sujet lui-même lui échappe* et les résultats de ce procédé n'ont rien d'*original* : « il ne peut y avoir une psychologie qui explique (les faits psychiques) par la causalité et qui ne

1. Phil. Monatshefte B^d 23, p. 257 et suiv. — *Über objective u. subjective Begründung d. Erkenntnis*, id. B^d 29, p. 581 sq. *Zuden Vorfragen der Psychologie*.

2. Natorp. *Philosophie, ihr Problem u. ihre Probleme*, p. 142.

soit déjà ou ne tende du moins à devenir science de la nature ; et point de psychologie qui donne des explications au sens téléologique qui ne soit pas science de la culture ou qui doivent le devenir. » (*Allgemeine Pszch* p. 9.) La méthode qui tend à la *connaissance* des faits psychiques, du sujet, *objectivise* qu'elle le veuille ou non, et en ce cas n'enseigne rien de nouveau, car la logique, l'éthique et l'esthétique se sont elles-mêmes chargées de toute connaissance objective.

Les états subjectifs soumis à l'examen des instruments de précision, la *vie* elle-même soumise à la mesure, ce sont là des procédés que seuls les intérêts de la médecine peuvent justifier. M. Cohen dit : « Que l'on apprenne à voir plus clairement et que l'on abandonne à la *neurologie* et à la *psychiatrie* toute cette manière de procédé soi disante psychologique... la psychologie n'a à faire qu'à la *conscience de la culture* et à son unité. Et la *culture* est un problème de l'*histoire*, et non seulement de l'état normal ou pathologique du système nerveux » (*Esthetik*, d. r. G., 429). » La vraie erreur de la psychologie non systématique est profonde ; elle vient d'une métaphysique cachée : sujet, objet, intérieur, extérieur, sont pour elle deux mondes indépendants l'un de l'autre, deux mondes en soi. Depuis que l'idéalité de « l'objet » n'est plus contestable, cette séparation du physique et du psychique ne se soutient plus ; *il n'y a que des phénomènes et les phénomènes ne sont que phénomènes de la « conscience » (Bewusstsein)*. Le sujet n'est plus un mystère métaphysique — il est, avec « l'objet », un *aspect* du phénomène — il est le corrélatif de *l'objet* et tous deux n'ont un sens que dans cette corrélation. La psychologie n'est aussi alors qu'une étude du phénomène, mais en faisant pendant aux sciences objectives, et non en se confondant avec elles, elle attaque le côté *intime* du phénomène, sa connaissance immédiate. Une connaissance immédiate ? C'est là une impropriété de termes qui découvre la situation de l'étude

psychologique. Il n'y a pas de connaissance immédiate, car toute « connaissance » est, de par sa nature même objectivante ; l'étude du *sujet*, de *l'intime*, de cet *immédiat* de la conscience n'est donc possible que par un regard rétrospectif jeté de « l'expérience objective », de la « connaissance objective, construisante », vers ce qui est impliqué en elle comme condition primordiale : *le sujet*. Une psychologie n'est donc possible que par une *inversion du point de vue*, par une *reconstruction de l'immédiat*, du sujet, avec les éléments de la construction de l'objet. Construction de l'objet et reconstruction du sujet se correspondent de point en point ; elles ne diffèrent que par leurs directions opposées. Par conséquent, *le contenu* de la psychologie, le matériel plutôt, ne peut être nouveau, mais ce qui fait son originalité, c'est *l'unification*, dans un *sujet vivant*, des abstractions objectives, *la reconstruction du moi* dans toute son intégralité après son inévitable démembrement par l'objectivation. La place de la psychologie à la fin du système est maintenant complètement légitimée ; en tant que psychologie systématique, c'est-à-dire ayant obtenu son droit à la vie de la raison elle-même, elle ne pouvait figurer qu'ici. La « conscience » reconstruite dans cette psychologie est la *conscience de la culture*, la synthèse de ces unités partielles, découvertes dans la logique, l'éthique, l'esthétique comme les sources des différentes directions culturelles : science, morale, art ; et comme les branches de la culture, ne manquait pas seulement d'un lien entre elles, mais aussi entre les différentes étapes de leur propre évolution, la psychologie critique se donne la tâche d'étudier et d'éclairer la pénétration, l'unification de ces degrés du développement de la conscience culturelle dans l'homme individuel comme dans les peuples différents. C'est ainsi que M. Cohen et son école introduisent le concept de *l'évolution* dans leur philosophie *en en faisant la plus haute tâche de la psychologie, tâche qui n'a pu naître que dans le problème de l'unité*, de l'unité de la culture.

La « Psychologie » promise par M. Cohen, et l'ouvrage tout récent de M. Natorp, nous réservent assurément des surprises intéressantes, et ils finiront, peut-être, par vaincre les doutes qui s'élèvent du camp, surtout des psychologues, contre la pensée de Marburg.

Peut-être alors cette méthode de l'idéalisme de Marburg qui lui attira le reproche de « panméthodisme », reproche dont les disciples de Kant se font une gloire, cessera-t-elle d'apparaître à certains esprits comme étant aride et infructueuse : alors il sera peut-être évident pour tous que cette philosophie n'est pas un échafaudage d'abstractions, mais que, puisant dans la vie elle-même et non pas dans les rêveries métaphysiques, *elle est le véritable réalisme*.

Le style, c'est l'homme — c'est la philosophie aussi — et un coup d'œil sur la manière de penser et d'écrire de M. Cohen révèle sans doute plus d'un secret de sa philosophie.

A côté des plus intimidantes abstractions les plus sévères, jetées sous la forme lapidaire d'aphorismes, se déployant ensuite dans l'enchaînement rigoureux de quelque raisonnement scientifique, le lecteur est frappé de trouver des belles images, belles, vivantes et puissantes qui concrétisent des pages d'abstractions. Le plus souvent, ce sont des images intérieures pour ainsi dire, car c'est l'œil intérieur qui les entrevoit, qui a cette vision de la vérité entière, et l'on sent alors s'animer toutes ces ombres d'abstractions, on comprend que sous ces problèmes froids et indifférents de la science se cache le seul, l'unique problème, celui de la *vie* sous tous ses aspects. Ce qui caractérise aussi l'œuvre philosophique de Marburg, surtout celle de M. Cohen, c'est la pénétration intime du point de vue systématique et du point de vue historique, l'idée de *l'unité de la culture humaine* qui est comme le *Leitmotif* de la pensée de Marburg. Les difficultés que présentent les œuvres de M. Cohen tiennent sans doute à cette technique de sa pensée, mais aussi, en échange, d'un effort sincère à une première lecture, que de clarté à la

seconde, que de richesses scientifiques accumulées sous une idée, quel vaste horizon historique se déploie enfin aux yeux de celui qui s'est docilement laissé conduire.

Nous ne nous flattons guère d'avoir réussi à présenter ici autre chose qu'une analyse, très sèche, de cet idéalisme de Marburg qui est l'idéalisme classique ; aussi ces modestes pages ne se croient-elles le droit à la vie que par les quelques paillettes de lumière qu'elles ont emportées de cette clarté, où elles puisèrent leur jour, et peut-être aussi à cause de l'espoir secret, qu'une conviction sincère n'est jamais tout à fait inutile.

Vu et admis à soutenance,
le 5 avril 1913

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

A. CROISSET

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD

CORRIGENDA

Page	11,	ligne	13,	au lieu de :	ænesidème, lire : Ænesidemus.
—	22	—	20	—	Kopernicienne, lire : copernicienne.
—	48	—	21	—	Rann den Grimd, lire : Kann den Grund.
—	51	—	10	—	Fertgange, lire : Fortgange.
—	73	—	26	}	—
—	176	—	19		
—	89,	note	1,	au lieu de :	mitverstehen, lire : mitverstehn.
—	89	—	1	—	Methodenbeudeutung, lire : Methodenbe- deutung.
—	89,	note	2,	au lieu de :	Gualitæt, lire : Qualitæt.
—	91,	ligne	14,	au lieu de :	Manniglaltige, lire : Mannigfaltige.
—	101	—	16	—	fodamentum, lire : fundamentum.
—	131	—	23	}	—
—	138	—	12		
—	135	—	19	—	entstcht, lire : entsteht.
—	143	note		}	—
—	147	—			
—	155	—	16	—	mur, lire : nur.
—	164	—	29	—	nuss, lire : muss.
—	166	—	31	—	Einschrækung, lire : Einschränkung.
—	176	—	22	—	continum, lire : continuum.
—	189	—	12,	lire :	ἐπέχεινα τῆς οὐσίας δύναμει καὶ πρεσβεΐα υπερέχον.
—	207	—	7,	au lieu de :	Selbstbewusstsein, lire : Selbstbewusstsein.
—	217	—	19	et ailleurs,	au lieu de : Esthetik, lire : Æsthetik.
—	226	—	24,	au lieu de :	langag, lire : langage.
—	227	—	11	—	Gleichnais, lire : Gleichnis.
—	233	—	31	—	cluture, lire : culture.

Dans les mots allemands supprimer les accents sur les u, mettre des majuscules aux substantifs et des minuscules aux adjectifs.

Dans les mots grecs supprimer les accents superflus.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	5
INTRODUCTION.....	9
CHAPITRE PREMIER. — Position historique de Kant.....	15
CHAPITRE II. — La Méthode transcendante.....	21
CHAPITRE III. — A Priori.....	31
CHAPITRE IV. — Esthétique transcendante.....	39
CHAPITRE V. — Logique transcendante.....	57
1° Les Catégories.....	57
2° Déduction transcendante.....	64
3° La Conception originale de Marburg.....	74
CHAPITRE VI. — Les Principes.....	99
1° Les Axiomes de l'intuition.....	102
2° La Réalité.....	105
3° Les Analogies de l'expérience.....	128
I. Substance	128
II. Causalité.....	132
III. Réciprocité.....	141
4° Les Postulats de la pensée empirique.....	144
I. Possibilité.....	146
II. Existence	151
III. Nécessité.....	158
CHAPITRE VII. — Le Noumène.....	163
CHAPITRE VIII. — L'Ethique.....	185
CHAPITRE IX. — L'Esthétique.....	217
CHAPITRE X. — La Psychologie.....	229

